Tarih, Toplum ve Gelenek

Ali Bulaç

Tarih, Toplum ve
Gelenek

ALİ BULAÇ

Yazar. 10 Mart 1951, Mardin doğumlu. İlk ve orta öğrenimini Mardin'de tamamladıktan sonra, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü (1975) ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünü bitirdi (1980). Bir süre *Fikir ve Sanatta Hareket* dergisinde çalıştıktan sonra aylık *Düşünce* (1976-80) dergisini çıkardı. İnsan Yayınevi'nin genel yayın yönetmenliğini (1984), *Zaman* gazetesinin kurucuları arasında yer alarak İstanbul temsilciliğini (1986-87), *Kitap Dergisi*'nin genel yayın yönetmenliğini (1988'den itibaren) yaptı.

Çağdaş İslâm dünyası, düşünce sorunları, toplumsal değişme ve yenileşme gibi konulardaki araştırma ve incelemeleriyle tanınmıştır. Deneme, eleştiri, inceleme ve araştırma yazıları *Hareket* (1973), *İslâm Medeniyeti* (1974), *Tohum* (1973), *Sur* (1973), *Düşünce* (1976, 80), *Tevhid* (1979), *Hicret* (1979), *Mavera* (1986), *Yeni Zemin, Nehir, Bilgi ve Hikmet* dergileri ile *Millî Gazete* (1976), *Yeni Şafak* ve *Zaman* gazetelerinde yayımlandı. *İnsanın Özgürlük Arayışı* adlı eseriyle fikir dalında Türkiye Yazarlar Birliği Ödülünü (1988), Özel Feza Anadolu İletişim Meslek Lisesi'nin "Yılın Sosyal Siyasal Analizi Yazarı" Ödülünü (2005) aldı. Halen Zaman ve Today's Zaman Gazetesi'nde köşe yazarlığı yapmaktadır.

Yazarımızın, daha önce yayınevimizde çıkan çalışmaları şunlardır:
– Bilgi Neyi Bilmektir?
– Din ve Modernizm,
– Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş
– İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi

Tarih, Toplum ve Gelenek

Ali BULAÇ

TARİH, TOPLUM VE GELENEK

Copyright © Yeni Akademi Yayınları, 2007
Bu eserin tüm yayın hakları Işık Ltd. Şti.'ne aittir.
Eserde yer alan metin ve resimlerin Işık Ltd. Şti.'nin önceden yazılı izni olmaksızın, elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılması, yayımlanması ve depolanması yasaktır.

Editör
Zühdü MERCAN

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ

Kapak
İhsan DEMİRHAN

Sayfa Düzeni
Ahmet KAHRAMANOĞLU

ISBN
978-975-6079-55-3

Yayın Numarası
50

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası
Sarnıç Yolu Üzeri No: 7 Gaziemir / İZMİR
Tel: (0232) 252 20 96
Mart 2007

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Merkez Mah. Soğuksu Cad. No: 31 Tek-Er İş Merkezi
Mahmutbey/İSTANBUL
Tel: (0212) 410 50 00 Faks: (0212) 444 85 96

Yeni Akademi Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 522 09 99 Faks: (0216) 328 35 89
www.akademiyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

Birinci Bölüm
TARİH'İN KURGUSUNDAN TOPLUMUN İNŞASINA

TARİH'İN KURGUSUNDAN TOPLUMUN İNŞASINA 13
Tarihi Kurgulama Yöntemi 13
Toplumların Tasnifinden Toplumun İnşasına 22
1) Saint Simon - Auguste Comte 24
2) Hobbes 28
3) Ferguson - Morgan - Fourier 28
4) Hegel ve Marx 29
Türk Solu Osmanlı'yı Nasıl Okudu? 35
Ferdinand Tönnies 37
Durkheim 39
Herbert Spencer 48
Tarih Felsefesi 51
Tarih'i "Büyük Adamlar" mı Yapar? 57
Irk Kuramı 58
Toynbee 62
Sorokin 64
Bir Değerlendirme 65
Tarih Felsefesinin Eleştirisi 67

İkinci Bölüm
"TOPLUM" TASARIMININ TARİHÎ KÖKLERİ

"TOPLUM" TASARIMININ TARİHÎ KÖKLERİ 73
İlk Topluluğun Ortaya Çıkışı 79
İlk Suç ve İlk Cinayet 81
İlk Topluluğun Bilgi Kaynakları 87
İlk İnsan Topluluğunun Dini 93
İlk İnsan Topluluğundan Sonra Topluluklar 102

Üçüncü Bölüm
MODERN TARİHİN İKİ FETİŞ KAVRAMI: MEDENİYET VE KÜLTÜR

MODERN TARİHİN İKİ FETİŞ KAVRAMI:
MEDENİYET VE KÜLTÜR 121
MEDENİYET 121
Medeniyet Kelimesinin Kökü ve Gelişimi 121
İslâm Kaynaklarında "Medine ve Medeniyet" 124
İnsan Topluluklarının Tasnifi 129
İbn Haldun'a Göre Medeniyet 132
19. Yüzyılda Osmanlı'da Medeniyet Sorunu 137
M. Reşid Paşa ve Namık Kemal 137
Ahmed Cevdet Paşa 138
Tarihte İlk Medenîleşme Hareketi 138
Sonuç 140
KÜLTÜR 146
Kültür Kelimesinin Kökü ve Gelişimi 146
Kültür, Hars ve Tehzib 147
Çeşitli Kültür Tarifleri 147
Kültür ve İrfan 149
Medeniyet-İrfan-Kültür İlişkisi 152
İrfanın Oluşma Şekli ve Karakteri 155
Birinci Derecedeki Bilgi Kaynağı: Din 156
İkinci Derecedeki Bilgi Kaynakları 158

1. Tabiî Çevre 158
2. Tarihsel ve Sosyal Miras 159
Genel Sonuç 160

Dördüncü Bölüm

İSLÂM, TARİH VE GELENEK

İSLÂM, TARİH VE GELENEK 165

İSLÂM VE TARİH 165
Nübüvvet'in Geleneğinde "Gelenek" 167
Kur'ân'ın Geleneğe Bakışı 175
Geleneğe ve Geçmişe Sığınma 180
Geçmişe Karşı Koyma 186

İSLÂM VE GELENEK 191
Geleneğin Kurucu Unsurları 197
Gelenek ve Gelenekçilik 200
İslâm ve Geleneğe Bakış 204
Geleneği İhya Etme ve Sürdürme Yöntemi 209
Müslümanlar, Tarihleri ve Gelenekleri 218

ÖNSÖZ

Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. Salât ve selam son elçisi Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem), O'nun temiz ev halkı, şerefli ashabı ve gösterdiği yolu izleyenlerin üzerine olsun.

Yıllar önce başlattığımız bir çalışmayı bugün tamamlamış bulunuyoruz. Aktüel dünyamızı büyük ölçüde meşgul eden çok sayıda siyasî, sosyal ve iktisadî meselenin, daha derin bir perspektiften bakıldığında 19. yüzyılda şekillenen tarih ve toplum felsefelerinden beslendiği görülür. Müslümanların bu konuyla ilgili çalışmaları yazık ki henüz yeterli düzeyde değildir. Bundan dolayı çok sayıda Müslüman müellif ve özellikle bilim adamı söz konusu felsefelerden habersiz olarak araştırmalarını yaparlarken İslâm'a ait olmayan bir kültür ve felsefenin kavramsal çerçevesini kullanmaktadırlar. Rahatlıkla Müslüman müelliflerin de "toplumsal gelişme" kavramına bağlı kalarak "ilkel dönemler"den veya tarihin "ilerleme şeması"ndan bahsettiklerini görmek mümkün.

Biz bu çalışmamızda tarih, toplum, kültür, medeniyet ve gelenek gibi anahtar terimleri ele alarak İslâm ve batıda gelişen farklı tarih ve toplum felsefeleri arasındaki farka değinmeye çalıştık.

Kitabın ilk bölümünde batılı tarih felsefelerinin tasvirî bir özetini vererek tarihin nasıl suistimal edildiğini ve bundan siyasî, askerî ve iktisadî amaçlı yayılmacı politikalar üretildiğini göstermeye çalıştık. İkinci bölümde tamamen sentetik bir kurgu olan "toplum" kavramı üzerinde durduk ve gerçekte insanoğlunun tarihinde "toplum" denen fenomenin ancak sanayi devrimi ve modern devletle birlikte üretildiğine işaret ettik. Üçüncü

bölümde ele aldığımız konu "Kültür ve Medeniyet" kavramlarıdır. Her ne kadar bu iki anahtar terim çokça ele alınmışsa bile, bizim bakış açımızdan kültür resmi topluma, sekülerliğe ve ulusal politikalara ait olduğundan bir kere daha ve farklı bir açıdan ele alınması gerekirdi. Medeniyet kavramı bunu tamamlar nitelikte batı ve İslâm kaynaklarından hareketle ele alındı ve yeni bir değerlendirmeye tabi tutuldu.

Son bölümde ele aldığımız konu "Tarih ve Gelenek"tir. Burada Kur'ân ve İslâmî bilgi kaynaklarının tarihe ve geleneğe bakışını ele alıp Tarihsel İslâm ile Aktüel İslâm açısından tarih ve geleneğin hangi anlamları ifade ettiği meselesi üzerinde durduk.

Sosyoloji, antropoloji ve medeniyet tarihi gibi disiplinlerin ilgi sahasına giren bu türden konuların ilk defa ve bu bağlamda eleştirel bir açıdan ele alındığı kanaatindeyim. Ufak bir katkı sağlayacağını umuyorum.

Çaba bizden, başarı Allah'tandır...

Ali Bulaç

Birinci Bölüm

TARİH'İN KURGUSUNDAN TOPLUMUN İNŞASINA

TARİH'İN KURGUSUNDAN TOPLUMUN İNŞASINA

Tarihi Kurgulama Yöntemi

İnsan tabiat üzerinde hayatiyetini devam ettirmek zorunda olan bir tür. Kendi özgür tercihiyle yeryüzünde yaşamak üzere gönderilmediği muhakkak. İster varoluşçular gibi onun yeryüzüne meçhul bir kuvvet tarafından "fırlatıldığını" varsayalım, ister dinlerin öğrettiği gibi belli bir amaçla ve belli bir tarzda yaşamak ve bu arada bir sınavdan geçmek üzere buraya gönderildiğine inanalım; her iki durumda da insanın verili bir hayatı var. Hayat kuşkusuz amaçlıdır.

İnsan birçok canlı türü gibi kendi başına, yalın, yalnız ve salt anlamda bağımsız yaşamaya yatkın değil. "Ünsiyet" kesbeden, başkalarıyla bir arada yaşamak durumunda olan bir varlık. Belli biçimlerde gösterdiği tepkiler, sergilediği davranışlar, nasıl onun belli eylem tarzları ve düşünme biçimleri üretme, geliştirme, biriktirme ve kendisinden sonraki hemcinslerine aktarma etkinliğinin doğal bir göstergesi ise, yine belli maddî ve formel yapılar içinde hayatiyetini devam ettirmenin doğal ve hatta kaçınılmaz bir göstergesidir. Son iki yüzyıllık tarihimizde insanın öteden beri doğal olarak geliştirdiği maddî ve formel yapılara "medeniyet" adı verildi ve medeniyet/uygarlık, kendi başına amaçlı bir etkinlik olarak yüceltildi. İnsan modernizm öncesinde de maddî ve formel yapılar geliştirme yeteneğine ve isteğine sahipti; ancak bunlar organikti ve insanın tabiatla uyumunu bozacak niteliklerde değildi. Modernizmle birlikte değişen Gehlen'in deyi-

miyle organik olanın yerini inorganik olana bırakması ve tabiî, insanın varlıkla uyumunun bozulmasıdır. Modern medeniyet varlıkla uyumsuzluğun değil, insanın tabiatla çatışmasının derin bir krizine girmiş bulunmaktadır. Bu özelliği dolayısıyla medeniyetin insanın tabiatla çatışması ve insanın tabiat üzerinde mutlak hakimiyet kurmaya kalkışması şekline dönüşmesi modern çağa özgü bir algılama tarzıdır.

Bundan anlıyoruz ki, modernizm öncesi zamanlarda insanın medeniyet kurma ve geliştirme gibi hiçbir etkinliğinin olmadığı fikri doğru değildir. Şu var ki, kimi insan toplumlarında yüksek bir medeniyet kurma başlı başına önemli bir amaç kabul edilmiş iken, kimilerinde tabiat üzerinde ahlâkî ve sosyal bir varlık olarak yaşamanın -istense de istenmese de- kendiliğinden ortaya çıkardığı tabiî, sıradan ve çok da önemsenmesi gerekmeyen bir sonuç, daha doğru bir ifade ile zaruri bir hasıladır.

İnsan hayatının bu tabiî ve beşerî hasılası, tarih boyunca üzerinde bunca büyük bir önem ve ısrarla durulmamışken, 19. yüzyılda birdenbire yepyeni bir anlam kazandı, insan hayatının merkezi sorunsalı haline getirildi. René Guénon, atalarımızın hiç de ihtiyaç duymadıkları "medeniyet" kelimesi 19. yüzyılda yeni fikirlerin etkisiyle yayılmıştır, derken büsbütün haksız sayılmaz. Ona göre, daha önce üzerinde bu kadar durulmamasının nedeni belki de onların gerçekten medenî olmaları vasıflarıyla açıklanabilir. Çünkü bir şeyin yokluğu onun arayışına sebep olur. Ve daima bir şeyin aslı ve sahici olanı yoksa, ortalıkta sahte olanı dolaşır.

19. yüzyılda Avrupa'da büyük bir önem kazanan "medeniyet" düşüncesi, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bütün Avrupalı kavimleri ve toplulukları derinden motive eden "sonsuz ilerleme inancı"nın sonraki zamanlara devrettiği bir miras olarak kültürümüze geçti. Bu tarihte, Avrupalılar insanlığın yeni bir çağa girdiğine, mutlak medeniyet çağına adım attığına âdeta yürekten inanıyorlardı. Çünkü bu çağda sanayi devrimiyle bütün geleneksel ve toplumsal kurumlar ciddi bir sarsıntı geçirmiş, hayatın özellikle maddî cephesi geçmiş çağlara göre temelli değişikliğe uğramıştı. İnsan bu zaman diliminde varlık âlemine ve dünyaya, dünyada sürdürmek zorunda kaldığı hayatın anlam ve amacına ilişkin düşüncelerini değiştirdi; bunu maddî hayatın gelişmesi izledi. Manifaktür imalatın yerini alan fab-

rika ve kütlevi üretim; her gün biraz daha büyüyüp "gelişen" yeni kentler; bu kentlerin çevresinde kırsal kesimden koparak gelip yerleşmiş kalabalık insan denizleri; her seferinde üretim tekniklerini dönüştüren icatlar; haberleşme ve ulaşım araçlarında başgösteren gelişme ve bütün bunlara ilaveten belli bir sınıfın güç temerküzünü pekiştiren toplumsal servette ortaya çıkan hacim artışları, medeniyet dediğimiz "modern fenomen"in kurucu ve geliştirici ruhu oldu.

19. yüzyılda da sosyal bilimciler, Avrupa'nın öncülüğünde insanlığın gelişme tarihini "medeniyet"in ileri aşamalarına geçerek ve hiçbir kesintiye uğramayarak açıklamaya içten inanmış olsalar bile, bu çağda "medeniyet", son derece politik bir kimlik ve hatta insanlık tarihinin tahrifine yarayan öldürücü bir araç olma özelliği kazandı.

Avrupalı sosyal bilimciler, bir yandan tarihin, sürgit medenileşme yönünde sapmadan gelişeceğini ve ilerlemenin toplumsal hayatın kaçınılmaz anlamı ve kaderi olduğunu kendilerince inandırıcı kanıtlarla ispata çalışırlarken, diğer yandan kendi tarihlerine ek olarak başka ülkelerin ve kavimlerin tarihlerini de bu temel ideolojiye göre yeniden okuma, yeni bir tefsire tabi tutma teşebbüsüne giriştiler.

Söz konusu okuma teşebbüsü sayesinde 19. yüzyılda tarih ve sosyoloji alanında ortaya atılan -aslında kurgulanan- sayısız kuramın bugün tümüyle gerçekte zihinsel bir inşa olduğunu rahatlıkla görebiliyoruz. O dönemde bilimlerin yeni dayanağı olan ilerlemeci dünya görüşünden hareket edilerek, tarihin tahrif edilmesi pahasına bu türden kurgusal açıklamalar yapmak bir bakıma kaçınılmazdı. Çünkü bir yandan o dönemde Avrupa'nın böyle bir kurguya ihtiyacı vardı, öte yandan tabiatı gereği insanoğlu yapmakta olduğu işin doğruluğundan emin olmak ister. Bir meşruiyet krizine yol açmamak niyetiyle de olsa, eğer geleceğe bugünün tasavvurları esas alınarak hazırlık yapılacaksa, bunun mantıkî dayanaklarını geçmişin yaşanmış gerçeğinde bulmak, göstermek gerekirdi. Kaldı ki Batı'nın o günkü zihinsel algısı, geleceğe hazırlık yapmaktan çok, sömürgeci niyetlerle geleceği yönlendirmeyi, planlamayı, bir başka deyişle determine edip programlamayı amaçlıyordu. Nitekim bugün sosyoloji adı verilen bilimi haber veren Saint Simon bu amaçları gerçekleştirecek bilgi türüne "sosyal

fizik" denilebileceğini söylüyordu. Gelecek hakkında fikir yürüten bilim adamlarının bulundukları kehanetin örneklerine, Avrupalı sosyolojinin bakış açısından "en ilkel dönemler"de bile rastlamak güçtür.

Geleceğin dünyasını tasvir edenler öylesine mantıksal ve bilimsel çıkarımlarda bulunuyordu ki, kimi zaman tek tek fertler değil, sınıflar, hatta kavimler bile bilim adamlarının kesin bir dille gelişmeleri hesaplayarak ne olacağını haber verdikleri 20 veya en çok 30 yıl sonrasının hazırlığına o günden girişmişlerdi bile. Kimisi insanlığın bu ilerleme inancından yola çıkarak tarihin en yüksek medeniyet düzeyine ulaşacağını hesaplarken, kimisi (Auguste Comte gibi) yeni ve evrensel bir insanlık dininin kurulacağını, geçmişte varolmuş ve bugün varolan bütün dinlerin kurumlarıyla birlikte ortadan kalkacağını, –tarihsel gelişmeyi inandırıcı bir kanıt göstererek– haber veriyordu. Comte'un Hocası Sn. Simon, ilerde ayrıntılarıyla göreceğimiz toplumları tasnif kuramından hareketle, tarihsel gelişmeyi üç merhaleye ayırdıktan sonra, gelecekte bir "Dünya İş Devleti"nin kurulacağını iddia etmişti. Bu dünya iş devletinin dini de insanlık dini olacak ve bu da tabiî yeni bir Hıristiyanlık şeklinde teşekkül edecekti. Bütün tarihî sınıf kavgalarıyla açıklayan Karl Marx ise, yakın geleceği işçi sınıfının mutlak devriminin habercisi olarak görüyor ve insanlık tarihinin komünal topluma, üstelik zorunlu ve kaçınılmaz olarak varacağını söylüyordu.

Kuşkusuz bir ölçüde geleceğe ilişkin yapılan bütün hesapların ve kehanetlerin ilham kaynağı, içinde yaşanılan yüzyılın karmaşık yapısıydı. Avrupa, geçmiş çağlarda eşine rastlanmayan bir "medeniyet sarhoşluğu" yaşıyordu. Ve sosyal bilimciler, aydınlar, filozoflar ve yönetici kadrolar gözünde medeniyet demek Avrupa demekti ve Avrupalı ulusların ulaştıkları "gelişme ve yetkinleşme"nin tartışmasız kanıtıydı.

Avrupalı sosyal bilimcilerin 19. yüzyılda bu iddialarının en büyük dayanakları "tarih"ti. Tarih, herkesin kendi subjektif kuramını, tasavvurunu, hatta özlemlerini belgelediği geçmiş bir alan. Tarih felsefesi, sosyoloji, antropoloji, medeniyet tarihî ve dinler tarihi gibi tarihe dayalı çok sayıda bilim dalının 19. yüzyılda boy atmasının hakiki anlamı, işte yaşanan karmaşık dönemin meşruluğunu, gelişme ve ilerleme inancının doğruluğunu

belgeleme düşüncesiydi. maddî tabiatın zorunlu ve mutlak değişme geçirdiği inancının yanısıra, toplumsal hayatın da tarihsel bir değişim –ama gelişme ve ilerleme olarak– geçirdiğine inanılan bu yüzyılda herkesin inandığı bir dogması vardı. Bu dogma sayesinde tarihe dayandırılabilen her fikir, ebediyyen meşruluk kazanıyordu. Tarih öylesine serbest ve geniş bir alan ki, olayların bilinçle seçimi, sunuluş ve yorumlanış tarzı "iyi" ayarlandığında, zihnen geliştirilen bir kurama veya iyi tasarlanmış bir kavramsal modele tekabül edebilir. Ve araştırma yönteminde, ifade gücünde baskın çıkan bir kuram, kısa zaman içinde "bilimsel bir kesinlik" kazanmakla kalmıyor, geçmiş bütün zamanlar hemen bu yeni kuram içinde iş gören bir fonksiyon kazanmış oluyordu.

19. yüzyılda gelişme gösterdiğine tanık olduğumuz tarih felsefelerinde ve tarih araştırmalarında "bilimsel yöntemler"in kullanılmasının ayrı bir anlamı var. Bireyi aşan her türlü düşüncenin terkedildiği ve insan zihninin yalnızca duyumlanabilir maddî tabiatı araştırma konusu yaptığı bilimsel yöntem, en başta kendisini fizikte ifade ediyor. Diğer tabiat bilimleri de bir bakıma fizikte kaydedilen mesafeyi adım adım izlemiştir. Fizik dünyayı modern bilim felsefesine göre kavramanın geçerli yöntemi, Kartezyen düşüncenin ürünüdür. Bacon'un deneyciliğiyle birleştirilen bu düşünce sayesinde maddî nesneler arasındaki ilişkiyi çözme ve bu ilişkilere hükmeden mutlak yasaları keşfetme yöntemi sosyal olaylara uygulanabilmiştir. Determinizmin bu felsefî telakkinin yerleşmesini sağlayan her aşamada geçerli olması tesadüfi değildir.

Buna göre maddî tabiat birtakım birimlere ayrılabilir. Analitik bakışla nesneler en yalın durumlarına indirgeninceye kadar her aşamada yeniden tasnif edilir. Sonra aralarındaki geçerli ilişki araştırılır; bunun defalarca deneyi ve gözlemi yapıldıktan sonra aynı şartlarda aynı nedenler aynı sonuçları doğurduğu ortaya çıkınca, bilimsel yasalar keşfedilmiş olur; böylece başlangıçtaki hipotez ya tümüyle doğrulanmış olur veya sonuç aşamasında yanlış unsurlardan ayıklanarak geriye, doğru unsurlardan oluşmuş bilimsel bir sonuç çıkar. Yasalar kesinlik ifade eder ve bu kesinliği hiçbir şey (alışkanlık, töre, dinî inanç, geçmişten getirilmiş bilgi, kişisel öngörü, geleneksel kabuller vb.) değiştiremez. Bu, bilimler için öngörülen temel

yaklaşım, sonraları sosyal yapılarda ilerleme fikrinin temeli durumuna geçmiş oldu.

Bu son derece kaba, somut düşünme alışkanlığına yatkın, yüksek zihnî düşünce kategorilerini öldürücü ve gerçekte aşağı seviyedeki yöntem, bütün karşı eleştiri ve yeni görüşlere rağmen, hâlâ modern zihnin hükmedici dogması olarak geçerliliğini korumaya devam etmektedir.

Fizik bilimlerde geliştirilen yöntem 19. yüzyılda sosyal bilimlerde, bu arada tarih araştırmalarında kullanılmaya başlandı. Fakat hiçbir zaman yukarıda sözünü ettiğimiz kaba ve bayağı bilimsel yöntem, gerçek anlamda tarihi ve tarihsel olayları anlamada dürüstçe kullanılmadı. Kullanılamazdı, çünkü fizik dünya ile gerek toplumsal hayat gerekse tarihte yaşanmış geçmiş arasında özde bir benzerlik yoktu. Tarihe, yöntemin ancak determinist felsefenin içten çürümüş biçimi uygulanabilirdi. Amaç da tarihsel bağlamda fizikte olduğu gibi "kesinlik" elde etmekti. Çünkü determinizm bu alanda cansimidi gibi algılanıyordu. Bu ise o kadar subjektif, o kadar son tahlilde politik bir yöntemdi ki, araştırma alanına dahil edilen bütün tarihsel dönemler, olaylar ve batılı olmayan toplulukların yaşadıkları somut tecrübeler, her seferinde Batı medeniyetiyle mukayese edildiklerinde "geri bir aşama"da yer alıyorlardı.

Yöntemin kendi iç çarpıklığı şuydu: Avrupa'nın maddî gelişmesi bütün kavimlerin tarihi açısından "ileri bir medeniyet" kurmanın önşartı kabul edilmişti. Sosyologlar ve antropologlar, başka kavimlerin tarihini "okuma"ya başladıklarında "olayları seçmede" son derece bilinçli davranıyordu. Özel amaçlarla ve belli ön-kabullerden hareket ederek kullandıkları tarihsel malzeme ve olaylar arasında öylesine "özel bir örgü ağı" kuruyorlardı ki, bu özel olarak seçilen olaylar özel bir tarzda ele alınıp mukayese konusu yapıldığında, belli sonuçlar doğuruyordu. Bu, aslında gerek Avrupa'nın gerekse bütün dünyanın tarihini temelden tahrif edip çarpıtmak ve geçmişte yaşamış ve bugün yaşayan milyonlarca insanı yeni bir tanımlama ve müdahaleye tabi tutma girişimiydi. İşte bu yüzden tarihin bu "yeni okuma biçimi", yeni bir müdahale ve tahrif girişimiydi.

İşin traji yanı şu ki, Batılı olmayan kavimlerin tarihi bu sözde bilimsel araştırmalardan sonra, bu özel ve geçmişin gerçeğini yansıtmaktan

hayli uzak bakış açısına göre yazılmaya başlanmış olması ve tarihî bütün kavimlerin aydınlarının ve yöneticilerinin kendilerinde "ilkel"liği, vahşiliği, barbarlığı ve gelişmemişliği iliklerine kadar hissetmeye başlamalarıdır. Bir başka ifade ile, ancak bu sayede tarihî kavimler ve topluluklar sömürülmeye hazır bir ruh haleti içine sokulmuş oldular.

Batılı olmayan kavimlerin tarihini, düşünce, sanat, bilgi ve medeniyet miraslarını yeni bir okumaya ve tanımlamaya tabi tutan Avrupalı sosyal bilimciler, bu safhadan sonra sömürgeci hedeflerine varmış oluyor ve başka kavimleri sözde medenileştirme, barbarlıktan kurtarma gibi aslı astarı olmayan gerekçeler öne sürerek sömürgeleştirebiliyorlardı. Çünkü köreltilmiş "yerli-aydınlar" bugün de kendi tarihlerini batılı sözde bilim adamlarının araştırmalarından öğrenmeye başladıklarında, bu mümkün olan tek medeniyet (Batı medeniyeti) karşısında kendi atalarının geçmişte hiçbir şey ortaya koyamadıklarını, ilkel ve barbar bir hayat yaşadıklarını ve eğer "medeniyet" yolunda "ilerleme" hayati bir zaruret ise Batı'nın gelişmesini örnek alarak onu taklit etmekten başka çıkar yollarının olmadığını görüyorlar. Kısaca aydınlar ve elitler bu sayede sömürülmeye inandırılmış oldular.

20. yüzyılın ortalarına doğru gelindiğinde, temeli 19. yüzyılda atılan hakim görüş, Batı medeniyetinin gelişme çizgisini olduğu gibi taklit etme doğrultusunda kaldıysa da, yer yer başka kültür havzalarında ve özellikle İslâm dünyasında radikal birtakım medeniyet görüşlerinin ortaya çıkmasına yol açmakta gecikmedi. Bu radikal medeniyet görüşlerinin, "etkiye karşı tepki" türünden psikolojik etkenlerle beslendiğini söylemek mümkün. Çünkü Batı toplumlarının medeniyet olgusunu mutlak anlamda maddî ilerleme ve gündelik hayatı dönüştürmeye dönük teknolojik gelişmeye indirgeyen hakim tavırları karşısında, İslâm dünyasının kimi radikal aydınlarında medeniyetin kavram olarak toptan inkar edilmesi yolunu tutmalarına neden oldu. Medeniyetin maddî ve teknolojik ilerleme inancıyla özdeşleştirildiğini görmeye başlayan bu aydınlar, bugünkü maddî gelişmenin izlediği seyri takip ederek Batı'nın teknolojik düzeyine hiçbir zaman ulaşılamayacağını düşündüler. Ve yenilgiyi kabul etme korkusuyla bizzat medeniyet denen beşerî etkinliğin insana karşı, hayata düşman, tahrip edici ve ilahlaştırıcı olduğunu öne sürmeye başladılar.

Kuşkusuz, bu özü itibariyle radikal bir reddi; ama söz konusu radikalizm basit bir psikolojik tepki şeklinde ele alınmamalı. Batılı tanımında modern medeniyet ile maddî ve teknolojik gelişme hızı ve bu hızın çağımızda katettiği olağanüstü mesafe aynı şey kabul edilip de; bu radikal mantığın tabiî sonuçları sonuna kadar izlendiğinde, batılı olmayan bütün toplumlar için medeniyeti, teknoloji, maddî gelişme ve ilerleme gibi kavramlarla sınırlandırıp bu kavramları köklü bir sorgulamaya tabi tutmak haysiyetli bir tutumdur. Çünkü bir buçuk yüzyıla yaklaşan uzun zaman dilimi içinde şu açıkça anlaşıldı ki, doğulu toplumlar, Afrikalı, Asyalı ve Latin Amerika ülkelerinin mecbur tutuldukları modernleşme politikalarıyla kendi kimliklerini koruyarak Batı'nın bugünkü düzeyine ulaşmaları mümkün değildir ve hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Bu, iyi hazırlanmış, işin bütün inceliklerini bilen, her gün sistemli beslenen bir atletin daha önceden attığı bin turluk maratonuna karşılık, henüz nasıl koşacağını bilemeyen, hazırlıksız, üstelik zayıf ve çelimsiz bir amatörün onu ne pahasına olursa olsun geçmek istemesine ve maratona akılsızca başlamasına benzer ahmakça bir durum ki, her iki atlet arasındaki mesafenin kapanması eşyanın tabiatına aykırıdır. İşte Batı karşısında Batılı olmayan kavimler ve topluluklar böyle bir trajediye sürüklenmiş bulunmaktadır.

Gerçekte ise yapılması gereken en mantıklı iş, bu yarış denen boşuna koşuşturmayı terketmektir. Çünkü ikincinin birinci karşısında hiçbir şansı olmadığı açıktır. Medeniyete ilişkin radikal inkarcı tavırları benimseyen aydınlar da böyle bir tutumu benimsediler. Ama her radikalizmin kendi içinde taşıdığı tehlike ve aşırılıklara düşmekten kurtulamadılar. Başkasıyla yarışmayalım derken, hareketten kesilmeyi önerdiler. Oysa Allah'ın cari olan sünnetlerinden biri, hareketsizliğin ölümü getirmesidir. Batı'nın topyekün maddî ilerleme fikrine karşı çıkanlar, bu sefer İslâm dünyasının uzun yüzyıllardan beri hareketten kesildiğini, iç dinamizmini, yaşama enerjisini kaybettiğini görmezlikten geldiler. Kimisi medeniyetin, gelişmiş şehir hayatının bütün bozulma ve kokuşmuşluğu anlamına geldiği fikrinden hareket ederek en otantik İslâmî yaşama biçiminin "bedevî hayat tarzı"nda ifadesini bulabileceğini öne sürerken, kimileri teknoloji ve ilerlemeyle özdeşleştirilen medeniyetin insanı dünya hayatına sımsıkı bağlayan,

onu Allah'ı zikretmekten alıkoyan ve başkaları üzerinde haksız tahakküm ve baskı kurmasının somut biçimi olduğuna hükmettiler.

Kuşkusuz modern tanımında medeniyet kavramının, hayatın hakiki ve nihai amacı Allah'a kulluktan başka bir anlamı olmayan Müslümanlar için hiçbir geçerliliği yoktur. Ancak sorun, medeniyet denen beşerî etkinliğin bizzat kendisinde değil, ona yüklenen "özel anlam"da yatmaktadır. En yüce ve kutsal bir kavram dahi, bütün tarihsel anlamlarından soyutlanarak özel ve belli bir dünya görüşünün sınırlayıcı terimleriyle yeniden tanımlanmağa kalkışıldığında kendi gerçekliğini, hakiki ve meşru kimliğini kaybeder. En azından bu kavrama ilişkin hakim görüş etkinliğini sürdürdüğü müddetçe bu böyledir.

Modern Batı kavrayışı yalnızca "medeniyet"i değil, bütün kutsal öğretilerin, geleneksel medeniyetlerin, bu arada İslâm dininin de anahtar terimlerini âdeta semantik bir değişime uğrattı. Din, ilah, ibâdet, ahiret, kitap, peygamber, şeriat ve hatta Allah kavramına bile müdahale etmeye teşebbüs etti. Nasıl "din" teriminin her türlü devlet ve toplum ilişkisinin tabiî alanı dışına atılıp salt soyut bir inanç, entellektüel kavrayışa yabancı ve yalnızca basit bir vicdan sorunu haline getirilişinin bizce ciddi hiçbir değeri yoksa, aynı şekilde yalnızca maddî ilerleme, teknolojik gelişme, dünyaya tutkunluk, tabiat ve insan üzerinde tahakküm kurma aracı ve saf entellektüalizmden derin bir sapma anlamındaki "medeniyet" tanımının da kabul edilebilir bir değeri yoktur. Eğer her terimin gerçek semantiğini modern tanımlamaların muhtevaya yüklediği anlam bütünü içinde ele alacaksak, bu, temelde Batı dünya görüşünün dil üzerinde kurduğu mutlak tahakkümü ve manipülasyonu kabul etmemiz demek olacaktır. Dil ile zihin, bilinç ile ruh arasında önemli ilişkiler var. Dile yapılmış haksız bir müdahale ruhun manipülasyonunu kolaylaştırır. Bunun kaçınılmaz sonucu bütün kültürel, siyasal ve sosyal hayatın denetiminin de elden kaçırılması, bugün sömürgecilik, yeni sömürgecilik veya başka adlandırmalarla ifade edilen "bağımlı"lığın pekiştirilmesidir. Zaten ilk çıkışlarından itibaren sosyal bilimlerin yöneldiği küresel amaç bundan başkası değildir.

Avrupalılar, daha 18. yüzyılın ikinci yarısında "medeniyet"i masum bir terim olarak düşünmemişlerdi. Başlangıcında katı dinî tutuma karşı

insan ilişkilerini yumuşatıcı bir alternatif olarak tanımlanan medeniyet, bilhassa 19. yüzyılda Avrupalı ulusların mükemmelleşmelerinin ve ilerlemelerinin ifadesi olmuştu. Avrupa'nın kültürde ve insan hayatının bütün alanlarında yetkinleşmenin mutlak beratı şeklinde takdim edilen medeniyet, gelişme ve ilerlemenin tartışmasız göstergesi olarak ele alınıp başka insan topluluklarının tarihlerinde karşılığı arandığında, Avrupalı araştırıcaların, özellikle sosyolog ve medeniyet tarihçilerinin genel-geçer saydığı dominant değerler çerçevesinde durum her zaman Avrupa burjuvazisinin lehinde ve Avrupalı olmayanların aleyinde sonuçlar verdi.

Avrupalı araştırıcılar Batı'nın medeniyetle yetkinleşme düzeyini kanıtlamak için, insan toplumlarını özel bir tasnife tabi tutma denemesine giriştiler. Gerçekte ise her sosyolog, ya tanık olduğu toplumdan veya toplum hakkında geliştirdiği kendi özel kuramından yola çıkarak bir tasnif yapıyordu. Bu açıdan bakıldığında, bütün sosyologların üzerinde sözbirliği ettiği bir tasnifin olmaması, öne sürülen kuramların keyfiliğini göstermeye yeter. Tasniflerin her biri özel bir kritere dayanıyor ve kriterler toplum tasnifleriyle birlikte ana kümelere ayrılıyor. Kimisi salt sosyolojik kriterleri esas alırken, söz gelimi Tönnies ve Durkheim gibi; kimisi siyasal kriterlerden hareket ediyor, Hobbes gibi. Karl Marx ise ekonomik temele dayalı bir tasnif yapmıştı. Ferguson daha saf medeniyetçi iken, Saint Simon veya August Comte daha felsefî ve soyut kriterleri esas almışlardı.

Toplumların Tasnifinden Toplumun İnşasına

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, batılı sosyologlar, medeniyetleri tipolojileri ve gelişme süreçleri itibariyle çeşitli tasniflere tabi tutarlarken ortak kriterler üzerinde bir anlaşma sağlamazlar. Her kurama vücud veren kriterler, farklı bir tasnifin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu alanda Saint Simon ile Auguste Comte'un tasniflerinde sıkı bir benzerlik gözlemek mümkündür ki, bunun nedeni her ikisinin aynı görüş doğrultusunda birbirlerini izlemiş olmaları, hatta Comte'un Simon'u hiç değilse bu alanda olduğu gibi tekrarlamasıdır.

Bütün sosyolog ve medeniyet tarihçilerinin üzerinde anlaştığı tek bir ortak noktadan söz etmek mümkün, o da hepsinin medeniyet tarihi

açısından bütün toplumların "evrim" geçirdiklerine ve toplumsal hayatın kesintisiz bir ilerleme doğrusalı izlediğine inanmalarıdır. Evrim ve ilerleme inancı Durkheim'dan Marx'a, Comte'dan Ferguson'a kadar herkesçe paylaşılır. Bunun kökeninde 18. yüzyılın "sınırsız ilerleme inancı"nın 19. yüzyılda "evrim kuramı"yla desteklenmesi düşüncesi yatar. Tasnif modellerinde açıkça görüleceği gibi toplumların medenî gelişme sürecinde Batı toplumu her zaman ileri bir aşamayı simgelemekte, öncülük hakkını kendinde bulundurmaktadır. Modeller, karşımıza bir tür "tarihî kader" düşüncesini çıkarır ve bu açıklanamaz ve geri çevrilemez kadere göre bundan sonra da ilerlemeyi yine Batı toplumu ve Batı'nın aktif güçleri gerçekleştirecektir.

Şunu da eklemek gerekir: Batı düşüncesi, sözde bireyin özgür ve özerk eylemlerine dayanıyor olma iddialarına rağmen, gerçekte kaderci bir düşüncedir. Tarih felsefeleri, tarihin belli gelişme dinamikleri tarafından belirlendiğini, insanın bu "zorunlu gelişme" karşısında kendi başına herhangi bir çaba geliştiremeyeceğini öne sürerlerken, aynı zamanda insanı kendi özgür ve özerk iradesinin, seçimlerinin bir ürünü değil, sosyal çevresinin ürünü olarak görmekte ve öyle tanımlamaktadır.

Batı'da felsefenin zayıflaması ve giderek önce felsefeye, arkasından birbirlerine karşı özerkleşen bilimler üzerinde etkisini kaybetmesi sonunda, "sosyoloji (toplumbilim)" adı verilen yeni bir sosyal bilim doğmuş oldu. Konumuz bu olmamakla birlikte, şunun hatırlatılmasında yarar var: 19. yüzyılın en büyük olayı sayabileceğimiz bilimlerin metafizikten ve felsefeden kopup bağımsızlaşmaları olayı, iddia edildiğinin aksine ne felsefenin kendisiyle ilgilidir, ne de insanlık tarihinin tam bu zaman diliminde bu türden bir kopmayı kaçınılmaz kılmasıyla. Greklerin antik çağında sahneye çıkan ve günümüze kadar bir düşünme tarzı olarak varlığını sürdüren felsefe, en açık ve somut biçimiyle Batılı düşünme şeklinin ayırdedici özelliğini teşkil eder. Zihinsel arayış, düşünme ve tefekkür kuşkusuz sadece Batı'ya özgü sayılamaz, ama insan düşüncesinin hikmetten kopuşunun macerası ilk defa Batı'da ortaya çıkmış ve bundan dolayı Pisagor, hikmeti kaybeden Yunanlılar'a ancak "filozof" denilebileceğini söyleme ihtiyacını hissetmiştir. Felsefe, etimolojik olarak "hikmet sev-

gisi"ni öngörmekle birlikte, felsefe tarihinde gaybın haberleri ve vahyin bilgisiyle kutsal bir bağ kurmaktan özenle kaçınması, onun "hikmet" yönünü kaybetmesi sonucunu doğurmuştur; bir başka ifade ile bugünün felsefesi, Pisagor'un bir gerileme ve düşüş olarak gördüğü dönemden bile daha geridir.

Hikmetsiz düşünce, salt zihnî bir spekülasyondur. Peygamberlerin, tarih boyunca insanın düşünce geleneğinde "Nübüvvet, İlim (el-İlm) ve Hikmet"i diri tutmaya çalışmalarının sebebi, bir bakıma düşünme eylemini salt bir spekülasyona karşı korumak ve nefsin aklı kendi hakimiyeti altına almasının önüne geçmekle yakın bir ilgisi var. Batının felsefe telakkisinde, Nübüvvet ve bunun doğrudan insanın düşünce hayatında yansıması olan ilim ve hikmete yer yoktur. Böyle olunca felsefeden, bütün insanî sorunların çözümünü beklemek boşuna bir çabadır.

İnsan düşüncesini, insanın bitip tükenmez istek ve tutkularına karşı koruma, insanî eylemlerin en erdemli olanıdır. Hikmet ve irfan sahibi bilgeler ile Allah kelamını insanlara tebliğ etmekle görevlendirilen peygamberler, hep bu konu üzerinde durmuşlardır. Ancak bunun için düşünme veya akletmenin bir hareket kaynağına ve bir kılavuza ihtiyacı var. Sokrat öncesinde felsefe hikmeti kaybetmekle düşüşe uğradı, 19. yüzyılda bilimler ve bilimsel faaliyetler kendilerini felsefeye karşı bağımsızlaştırmak suretiyle ikinci bir düşüşe yol açtılar. Bu tarihten sonra, bilimlere doğru istikamet gösterecek hiçbir ahlâkî, metafizik ve aşkın referans, yolgösterici kalmadı. Böylelikle insan aklı ve düşünme melekeleri insan nefsinin güdümüne girdi, bilim ve teknoloji bu doymaz nefsin ihtiraslarına cevap vermek üzere koşullandılar ve bundan hiçbir ahlâkî sorumluluk duymayan, duyarsız, objektif, tahripkâr bir medeniyet çıktı.

1) Saint Simon - Auguste Comte

19. yüzyıl, Batılı insanın zihnî evreninden felsefe ile birlikte metafizik düşünceyi kovduğu, karışık ve karmaşık bir zaman dilimidir. Her ne kadar çok sayıda düşünce ve kavramsal modelin ilk tohumları 17. ve 18. yüzyıllarda atılmışsa da, bütün bu tohumların meyvelerini 19. yüzyılda verdiklerini söylemek mümkün. 20. yüzyıl ise geçmişte bir şekilde düşünen Batılı

aklın bu düşünce ve teorilerinin mirasını yemeye devam ettiği bir yüzyıl oldu. Başka bir ifadeyle batılılar, 18. yüzyılda tasarlayıp kurguladılar, 19. yüzyılda eyleme geçip ürettiler, 20. yüzyılda ise tükettiler.

Teknolojik gelişme, sanayi devrimi, dev şehirleşme, insan kitlelerini yutan sefalet tufanları, birbirini izleyen ekonomik buhranlar, toplumsal çalkantılar, ailenin çözülmesi, kiliseye bağlı kurumların yıkılması, monarşilerin yerine geçen ve fakat bir türlü oturmayan cumhuriyetler, yeni ulusların teşekkülü ve daha sayısız toplumsal olay, 19. yüzyılda dikkatlerin "toplum" denen nevzuhur fenomenin kendisine çevrilmesine yol açtı. Geleneksel felsefe, geçmiş yüzyıllardan tevarüs ettiği zaaflar ve bu zaafların kökleştirdiği spekülatif kavramlarıyla toplumun o günkü sorunlarına çözüm bulmada yetersiz kalmıştı. 17. yüzyıldan başlamak üzere ortaya çıkan yeni kavramların etkisinde herkesin kafasında sayısız fikirler uçuşuyordu. Aydınlanma ile savunulur hale gelen aklın ve bireyin özgürlük düşüncesi, bilim, deneyin tartışılmazlığı, ilerleme ve yeni yeni şekillenen evrim türünden kavramlar, bu yukarıda sözünü ettiğimiz maddî ve sosyal köklü değişimlerle bir araya gelince, "sosyoloji" denen yeni bir bilim dalının teşekkülüne uygun bir zemin hazırlamış oldu.

Hemen belirtmek gerekir ki, sosyoloji, savunulduğunun aksine değerden bağımsız bir bilim olmaktan çok, geleneksel sosyal yapıları çözmek ve yerlerine adına "toplum" denen homojen, denetlenebilir yeni ve modern bir yapı ikame etmenin bilgisi ve tekniği olarak iş görmek üzere tasarlandı.

Sosyolojinin önemli öncüleri arasında yer alan Saint Simon, bir bakıma yeni gelişmesini sezgileriyle kavramaya çalıştığı bu yeni bilime büyük umutlar bağlamıştı. Eğer, diyordu, tabiat bilimleri ile teknik arasında kurulan ilişkiye benzer bir ilişki kurulacak olursa, sosyal alanda ortaya çıkacak olayları önceden hesaplamak, olaylar arasındaki bağıntıları bulup yeni gelişmelere uygun zeminler açmak da mümkün olacaktır. Saint Simon'a göre buna "sosyal fizik" denebilirdi ancak.

Saint Simon, ömrünü olağanüstü maceralarla geçirmiş olan öğrencisi Auguste Comte'la birlikte 18. yüzyılın tabiat bilimlerinde geçerli anlayışa ve bu anlayışın dayanağını teşkil eden yötemlere içten inanıyordu.

Toplumun da, tek tek bireylerden oluşan insan kalabalığıyla, tıpkı tabiat olaylarının, nesnelerin denetlenebildiği gibi denetlenebileceğini düşünüyordu. Bunun için tek bir şeye ihtiyaç vardı, o da bilimsel bir yöntemi keşfetmekti. Bir başka deyişle fizikteki kesinliği sağlayacak yasalara benzer sosyal yasalar da keşfedilebilirse bunun sonucunda işte adına "sosyal fizik" dediği yeni bilim doğmuş olacaktı.

Saint Simon, tarihi, "organik ve kritik dönemler" arasında sürüp giden bir yer değiştirme ile açıklıyordu. Toplulukların organik dönemlerinde insanların manevî hayatı, ilim anlayışları ile devlet, din, iktisat ve ahlâk düzenleri arasında bir uyum var. Dolayısıyla bu dönemlerde toplumsal sarsıntılara da rastlanamaz. Fetişist, çok tanrıcı ve tektanrılı dinler böyle uyumlu dönemlerin dinî inanç şekilleridir. Ancak tabiata hükmeden yasalar, ilerlemeyi ortaya çıkarır, bilimsel gelişmeye alan açar, böylece sarsıntılar yaşanır. Her organik dönemi, buhranlarla dolu kritik dönemler izler. Batı toplumunun artık içine girdiği dönemde eski sosyal düzen yıkılmış; feodalizme karşı liberalizm, kiliseye karşı Aydınlanma felsefesi, monarşiye ve soylulara karşı burjuvazi baş kaldırmıştır. S. Simon, bu aşamayı organik bir dönemin izleyeceğine, bunun sonunda sanayinin yaratacağı sosyalist bir düzenin doğacağına ve bütün bu gelişmelerin yeni bir Hıristiyanlık dinine yol açacağına inanır.

Öğrencisi Auguste Comte (1798-1857) hocasından bir adım daha ileri attı ve buna "sosyoloji" adını verdi. İsim babalığının Comte'a ait oluşunun asıl anlamı budur. S. Simon ve A. Comte, ilerleme inancının bağlılarıydılar ve doğal olarak toplumsal olgunun tarihsel gelişme biçimlerini de açıklamak zorundaydılar. Comte, ortodox bir pozitivistti ve bunun sonucu olarak insanlığın pozitivist çağa geçiş çabasını birtakım merhalelere ayırdı: Comte'un hocası Simon'la paylaştığı merhaleler görüşü, o günün zihni konjonktüründe Batı'nın geçirmekte olduğu istihaleye uygun düşüyordu:

1) Teolojik dönem: İnsanlık tarihinin bu ilk merhalesinde tabiat güçleri hakkındaki bilgi en düşük düzeyde seyreder. S. Simon'a göre insanlık tarihinin neredeyse bütün zamanlarını içine alan bu merhalenin belli başlı özelliği feodalizm ve mutlakiyetçi yönetim biçimidir. Comte, bu merhalenin Yeniçağ'a kadar sürdüğünü söyler.

2) Metafizik dönem: Bilimsel düşünme gelişmesinin orta merhalesidir. Comte, bu merhalenin Yeniçağ'la başladığını ve 1789 Fransız ihtilaliyle bittiğini söylerken, Simon, ihtilal ve liberalizme geçişin bu dönemde gerçekleştiğini düşünür.

3) Pozitif dönem: Tabiatın bilim aracılığıyla -aslında bilim silahlarıyla da demek mümkün- fethedildiği, bilim dışı bütün unsurların bilimsel çabalardan ayıklanıp atıldığı, kısaca pozitif bilimlerin kesin hakimiyetlerini ilan ettiği son dönem. S. Simon, pozitif çağı sanayileşme ve sosyalizm çağı olarak ilan ederken, Comte, ihtilal sonrası gördüğü bu safhayı toplumun bütün reel güçlerinin özgürce faaliyete geçtiği dönem olarak adlandırır. Toplum, endüstride ifadesini bulmuş yepyeni bir fenomendir. 1789 Fransız devrimi feodalizme ve mutlakiyetçi devlet biçimine son vermiş, "geleceğin doğru mecrasının yolunu açmıştır." İşte bu sanayi toplumudur. Ve sosyoloji bu toplumun sorunlarını çözmek için gereklidir.

Gelişme, tarihsel dinamiklerin durmaksızın faaliyet göstermeleri dolayısıyla insanlığın önünde parlak ufuklar açar. Gelecekte, asıl hükümdarı pozitif bilim olan bir "Dünya İş Devleti" kurulacak ve bu yeni dünya, yeni bir insanlık dinine kapı aralayacaktır. Parisli bir kadına aşık olup onu tanrıça ilan eden ve ölümünde bütün servetini köpeğine miras bıraktığı söylenen Comte, başlangıçtaki pozitivist inkarcılığını "İnsanlık Dini" fikriyle değiştirmiş –ki bu dinin kiliseleri üniversiteler olacaktı– ve bu yeni dinin "Yeni Hıristiyanlık"tan başkası olamayacağını söylemiştir.

"Üç Hal Kanunu" adı verilen bu gelişme şeması Comte'a göre bütün insanlık tarihinin gelişme seyrini açıklamaya elverişlidir. Kuşkusuz, toplumsal hayatta kesintisiz değişimi ve ilerlemeyi temel alan bu şema, Batı tarihi baz alınarak geliştirilmiş, fakat bütün insanlık tarihinin genel bir açıklama modeli olarak sunulmuştur. Bu şemanın öngördüğü merhaleler göz önüne alınarak dönemin İslâm dünyasına, yani Osmanlı İmparatorluğu'na bakıldığında, diğer batılı olmayan bütün toplumlarla birlikte Osmanlı'nın ancak "metafizik dönem"e tekabül ettiği; Afrika, Asya, Latin Amerika ve Avusturalya'da birçok kavim ve halkın ise daha "teolojik dönem"i bile tamamlayamadığı ortaya çıkar.

Batı ile Osmanlı arasındaki bu zamansal uyuşmazlığa rağmen, Com-

te'un zamanın muktedir sadrazamı Mustafa Reşit Paşa'ya bir mektup göndererek bu yeni dini Osmanlı ölçeğinde kabul etmesini teklif etmesi belki de tarihin bir ironisi olarak görülebilir.

2) Hobbes

Bir başka sosyal bilimci olan Hobbes, toplumsal tarihi dikey yöntemlerle açıklamaya çalışırken, tarihsel gelişmenin üç büyük aşamayı geçerek içinde yaşadığı çağa gelindiğini savundu. Hobbes'un diğerleri gibi yine temelde ilerlemeci olan şemasında, Kıta Avrupa'sında ulaşılan ilerleme seviyesinin tarihsel gelişmenin zorunlu ve tabiî kanunlarıyla meşrulaştırılır.

Hobbes, daha çok siyasal ölçülerden hareketle toplumları ve tarihsel dönemleri şöyle ayırıyordu:

1) Kavimler çağı: Akrabalık bağlarının yönlendirici rol oynadığı ilk toplum örnekleri.

2) İmparatorluklar çağı: Yönetimin otorite temeline dayandığı ve krallık, yani monarşik yönetim biçimlerinin hüküm sürdüğü çağ.

3) Demokratik toplumlar çağı: Avrupa'nın gelişme merhalesini ve o günün siyasal ve toplumsal çalkantılarının gelip dayandığı karmaşık ve istikrarsız yapıyı ifade eden son dönem.

Hobbes, toplumun aktif kurucularını kurtlar olarak görüyordu. İnsan doğası gerçekte kötü olduğundan, insan insanın kurdudur. Ama kurtlar sonuçta kendilerini sınırlandıracak ve bir arada tutacak sosyal bir çerçeveye ve siyasal bir güce boyun eğmeyi kabul etmek zorunda kalırlar. İşte insan toplulukları, bu üçlü merhaleyi büyük zorluklara göğüs gererek aşmış ve sonunda halkın yönetime özgür iradesiyle katıldığı en gelişmiş çağa girmiştir. Demokratik toplumlar çağı, vatandaşlık esasına dayalı toplumlar biçimini öngörür.

3) Ferguson - Morgan - Fourier

İskoç tarihçi Ferguson, tarihin gelişme çağlarına göre insan toplumlarını temel bir tasnife tabi tutarken, konumuzla daha yakından ilgili görünen medeniyet, medenileşme ölçütlerini esas almıştır. Yaptığı işin büyük

bir önem taşıdığına inanan Ferguson, "Yeni Bir Sosyal Tarih" geliştirmekte olduğunu sanıyordu. Ona göre bu sosyal tarih kuramı, toplumsal durumun inkişafını ve inkişafın bütün safhalarını elverişli bir model olarak açıklayabilecekti. Bu konuda kendinden son derece emin görünen Ferguson, geliştirdiği modelin modern topluma gelinceye kadarki bütün insanlık tarihini ve bu tarihte yer almış bütün insan toplumlarını içine aldığını öne sürüyordu.

O da diğerlerinin kalkış noktası seçtiği gelişme ve ilerleme düşüncesini esas alarak bütün insanlık tarihini üç ana döneme ayırdı:

1) Vahşilik çağı: İnsanın tabiatla uyumlu, tabiatın doğal bir parçası olarak yaşadığı çağ.

2) Barbarlık çağı: Orta zaman toplumları.

3) Medineyet çağı: İnsanoğlunun medenî yaşama alışkanlıklarını edindiği ve giderek bunları geliştirdiği son çağ. Bu çağın ana karakteristiği toplumun sınıflar halinde tabakalaşmasıdır. Bunu ortaya çıkaran temel etken mal-mülkün paylaşım tarzında ifadesini bulur. Yönetim biçimini, devletin aldığı ve alacağı şeklinde bu gerçek belirler; ruhi, entellektüel hayat ve kültürün bütün alanları söz konusu olan mülkiyetin paylaşım tarzının belirleyiciliği altında şekil kazanacaktır.

Aynı tasnifi Amerika'daki yerliler üzerinde yaptığı araştırmalarla elde ettiği sınırlı ve spesifik bilgilerden kalkarak insan toplumlarının ilerlemeci görüşe uygun gelişmesini yapan Lewis Henry Morgan'ın yaptığını görüyoruz. 1877'de Eski Toplum adlı kitabı yayınlandığında Marx'ı fazlasıyla heyecanlandırmış olan Morgan, toplumsal evrimin vahşilik, barbarlık ve medeniyet dönemlerini izleyerek bugüne geldiğini söylüyordu.

Fourier ise yine aynı evrimci ve ilerlemeci görüş içinde Ferguson ve Morgan'dan çizdiği evrim şemasına bir dördüncü merhale daha ekliyor ve toplumların "vahşet, barbarlık, pederşahlık ve medeniyet" sıralamasına göre evrimleşerek bugüne geldiklerini savunuyordu.

4) Hegel ve Marx

Değişme ve evrim anlayışlarını, son dönem Batı düşüncesinde kimi zaman büyük etki bırakmış kimi zaman bir dönüm noktası sayılmış önemli

düşünür ve sosyologların geliştirdikleri kuramlar üzerinde örneklendirerek anlatmaya çalışırken, Hegel ve Marx'ı bir arada zikretmemizin özel bir anlamı vardır. Her ne kadar madde görüşleri ve felsefe telakkileri birbirine tamamiyle karşıt görünse bile, gerek Hegel gerekse Marx temelde ortak bir yöntemi ters yönde kullanan iki seçkin zihindir. Her ikisi de evrenin kesintisiz bir değişim geçirerek diyalektik bir formüle göre evrimleştiğini varsayar. Ancak Hegel'e göre bu evrimin itici gücü ruh iken, Marx'a göre madde'den başkası değildir. Bu itici gücün yalnızca mahiyetinde ortaya çıkan anlaşmazlık Hegel'i "idealist", Marxı ise "materyalist" yapmaya yetmiştir.

Hegel, insan toplumlarında insan-üstü bir ide'nin yüksek bir amaca sürüklediği sosyal değişmenin varlığını kabul ediyordu. Değişmeyi devamlı böylesine yüksek amaçlara –bu amaçlar özgürlük, devlet egemenliği, kudret vb. idi– zorunlu olarak yönelten bu ideye bir bakıma "ruh" da demek mümkündür. İde'nin yüksek amaçlara yönelttiği söz konusu değişme, evrimci bir çizgide sürüp giderken zıtların çatışması ve bu çatışmadan yeni sentezlerin doğması biçiminde gerçekleşir. Yani Hegel felsefesinde oldukça karmaşık bir anlatıma bürünen değişmeye ve evrime hükmeden yöntem, basit anlamda tez, anti-tez ve sentezden müteşekkil bir mekanizmanın işleyiş düzeninde diyalektik bir vetire izlemektedir. Söz konusu insan-üstü ide, tarihte adım adım kendi bilincine varacaktır. Böylece tarihte gerçekleşen ve kendi bilincine varan "mutlak ruh" vardır. Bu süreç, ruhun özgürlük ruhu içinde hiçbir ciddi kesintiye uğramadan ilerlemesidir.

Hegel felsefesi açısından tarihe bakıldığında Doğu'dan Batı'ya, baskı rejimlerinden aristokrasi ve demokrasi yolu ile Cermen mutlakiyetçiliğine doğru gerçekleşen bir evrim görülür. İnsanlığın ilk çocukluk dönemi Asya'da, gençliği Yunan'da ve erkeklik dönemi de Roma'da yaşandı. Bugün (kendi çağı) Avrupa'nın vardığı merhale, olgunluk çağıdır. Bu ilerlemenin gerçekleşmiş olması da gösteriyor ki, tarihe akıl hükmetmiş ve külli akıldan ibaret olan ilâhî adalet "tecellî" etmiştir. Hegel bu tecellînin somut tezahürünü Prusya monarşisinde bulur.

Hegel'in tarihe hükmeden aklın ve tecellî eden ilâhî adaletin görüşünün izlediği evrim şemasında, Asyalı kavimler ve doğal olarak İslâm toplumları insanlığın gelişme tarihinde, "çocukluk dönemi"nde yer almakta-

dırlar. Sistemi işleyiş ilkeleri ve mantığıyla ters çevirerek ayakları üzerinde oturttuğunu söyleyen Hegel'in devamcısı Marx ise, yapacağı tasniflerde yine bizi aynı gelişme aşamasında tutmakta devam edecektir.

Hegel'in tarihte kendini açan ruh'un modernlikle kurduğu ilişkisi, aynı zamanda modern ulus devletin temel felsefî ve meşru dayanaklarını oluşturur. Tarihin amacı modernleşme ve bu amacın, amaç kadar önemli formu ulus devlettir.

Yalnızca 19. yüzyılın değil, 20. yüzyılın da en önemli ismi hiç kuşkusuz Karl Marx'tır. Karl Marx (1718-1883)'ın toplumsal değişme kuramında, değişme, çatışmalı ve zikzaklı bir yol izleyerek düz bir hedefe doğru kendini gerçekleştirerek devam etmektedir. Marx'a göre insan toplumlarında determinist bir evrim ve gelişme vardır. Gelişme, belli aşamaları izleyerek, kaynağı olan başlangıç aşamasına yani komünal aşamaya kaçınılmaz olarak varacaktır. Değişim, ağır gerçekleşen ve uyumla sürüp giden bir intikaller vetireleriyle değil, tam aksine ani ve sarsıcı patlamalarla gerçekleştiğinden, değişmenin iç işleyiş düzeni diyalektiğin yasalarından başkasıyla açıklanamaz; bu da diyalektik materyalizmdir. Değişmenin itici gücü "madde"dir ve Hegel'in yönteminde görülen tez, anti tez, sentez ayniyle işlemektedir. Maddî tabiatta olduğu gibi, insanın yer aldığı toplumsal ilişkilerde de varolan bir tezin karşısına bir anti-tez çıkar; ikisi arasında çıkan çelişki ve çatışmadan sonunda bir sentez doğar. Bu sentez, yeni bir durum; yani yeni bir toplum, yeni bir aşamadır. Toplumsal değişme işte bu evrensel diyalektik çatışma ve sıçramalarla gerçekleşir. Toplumsal hayatta tez ve anti-tez varolan ve anlaşmaları asla mümkün olmayan sosyal sınıflardır. Her sentez aşaması, kendisinden öncekilere göre "ileri" bir aşamadır. Buna göre feodalizm kölecilikten, kapitalizm de feodaliteden daha ileridir.

Marx'ın değişme kavramını maddî bir temele oturttuğunu söylemiştik. Hegel itici güç olarak ide'yi veya ruh'u görürken, Marx'a göre bu itici güç madde'dir. Burada madde en iyi ifadesini üretim araçlarında, üretim güçlerinde bulur. Toplumsal hayatta değişme, üretim güçlerinin gelişmesi ile üretim ilişkilerine dayanır. Marx'a göre, üretim araçlarında yani teknolojide meydana gelen gelişme, üretim tarzı ile arasındaki mesafeyi açar. İktisadi sistemi; üretim tarzı, üretim ilişkileri ve üretim kurumlarıyla tayin

eden işte bu iktisat aşamasıdır. Üretim ilişkilerinin genel toplamı iktisadî yapıyı oluşturduğundan -ki bu alt-yapıdır- bu alt-yapı üzerinde hukuk, siyaset, sanat, ahlâk, din birer üst-yapı olarak yükselir. Bütün bunlar birer üst-yapı kurumudurlar ve temeldeki alt-yapının çeşitli biçimlerde birer yansımasıdır. Toplumsal değişme, bu maddî üretim güçlerinde ortaya çıkan değişmenin ta kendisi veya belirlenmiş biçimidir.

Marx bu kuramı tarihsel değişmeye de uyguluyor. Konumuzu doğrudan ilgilendirmesi bakımından Marx'ın tarihi çeşitli dönemlere ve buna tekabül eden toplumları tasnif biçimlerine daha yakından bakmamız gerekecektir. Tarihin maddî gelişmesinde üç ana dönem, bu dönemlere tekabül eden üç ana toplum tipi vardır:

1) Komünal Toplum: Cemaat yapısının kendini gösterdiği bu ilk toplum biçiminde, gelişmenin sonraki merhalelerinde görülen devlet, aile, özel mülkiyet, sınıf ve sınır türünden kurumlara ve toplumsal olgulara rastlanamaz. İlkel akrabalık bağlarının geçerli olduğu bu komünal toplumun bireyleri maddî hayatlarını, tabiat üzerindeki geçimlerini hazır durumdaki meyveleri, kendiliğinden yetişmiş yenebilir bitki ve yiyecekleri toplamak, güç yetirebildikleri hayvanları avlamakla sağlarlar. Herşey ilkel bir tür uyum içindedir.

2) Asyaî Toplum Dönemi: Komünal toplumdan bir zaman sonra insanların tabiatı işgali başlar. Bu işgal iktisadî ihtiyaçların tatminini sağlar. Böylece üretimde bir "üretim fazlası" ortaya çıkar bu da "artık-değer"i doğurur. Gelişmenin nisbeten ilerlemiş bir aşamasına tekabül ettiği için fertlerin ve üreticilerin üstünde oluşmuş devlet, bu artık-değere sahip çıkar. Daha çok Asya toplumlarında işleyen bu vetirede ekonomik faaliyetler, bireylerin gücünü aşmış bir duruma gelmiştir. Devlet, el koyduğu bu üretim-fazlasına karşılık tek tek bireylerin gücünü aşan birtakım ortak faaliyetleri yürütmeyi üstlenir. Büyük sulama kanallarının açılması, nehir yataklarıyla oynanması vb… Bu toplum biçimini oluşturan faktör; coğrafi yapı, iklim, bitki örtüsü ve sulama gibi doğrudan tabiatın maddî şartlarının zorlayıcı özellikleridir.

3) Toplumcu Dönemi: İnsanlık gelişme tarihinin daha üst bir aşamasını temsil eder ve bu da kendi içinde:

a) Kölelik

b) Feodalite ve

c) Kapitalist devir olmak üzere üç ana safhaya ayrılır. Bunu kaçınılmaz olarak izleyecek olan bir safha daha vardır; o da sosyalizm ve onun ileri aşaması komünal toplum, yani komünizmdir.

Marx'ın çizdiği şema, çeşitli bakımlardan Durkheim'cı şemayla benzerlikler gösterir. En başta gelen benzer yanı, özellikle son toplum tipinin kendi içinde toplum tiplerine bölünmesidir. Şemada toplum tipleri, birbirini doğurur. Genel gelişme seyri ise sınıfsız toplumun bölünerek sınıflı toplum biçimine ayrılması ve fakat yine "sınıfsız toplum"a doğru ilerlemesidir.

Ancak Marx'ın kuramında şemanın son şeklini nasıl aldığı tartışmalıdır. Çünkü başlangıçta Marx'ın tarihsel gelişmeyi beş ana döneme ayırdığı ve bunların "komünal", "köleci", "feodal", "kapitalizm" ve "sosyalizm-komünizm" şeklinde gösterdiği bilinmektedir. Ama bu beşli tasnif, Avrupa toplumunun -komünal safha şüpheli olmakla birlikte- tarihsel değişimine tekabül etmekle birlikte, Asya toplumlarını şemada bir yere oturtmak mümkün olamıyor. Marx'ın yaşadığı dönemde bile en azından Osmanlı İmparatorluğu'nda ve İslâm toplumlarında -bozulmuş olmasına rağmen- mirî toprak düzeni vardı ki bu şemayı dünya tarihinin tümüne genelleştirmekte hemen büyük bir zorluk çıkarıyordu. Marx'ın Asya toplumları ve Osmanlı üzerinde düşünemediği varsayılamaz. Ve muhtemelen Osmanlı ve Hindistan sorunu kendisine karşı zorlayıcı bir baskı olarak öne sürüldüğünde, Marx sonunda ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı) denen modeli geliştirmekten başka bir seçenek bulamamıştır.

Her neyse. Konumuza tekrar dönecek olursak, şema Doğu İslâm toplumları açısından fazlasıyla ilginç sonuçlar çıkarıyor. Şöyle ki, ilk beşli şemada bize hiç yer yok iken, bu üçlü şemada ilkel (komünal) dönemi izleyen ikinci dönemde ancak yer bulabilmekteyiz. Hegel bizi çocukluk çağında görmüştü, Marx ise toplumcu döneme henüz girme aşamasını tamamlayamayan Asyaî toplumlar aşamasında görmektedir. Marx'ın Doğu toplumlarını Batıya göre gerçekten geri, hatta "ilkel" buluşunun en büyük kanıtı İngiliz sömürgeciliği altında bulunan Hindistan için İngiliz varlığını Hintlilerin gelişmesi için meşru ve zorunlu karşılamasıdır.

Yoksulluğa, haksızlığa, sınıflara reva görülen eziyetlere şiddetle karşı çıkan devrimci Karl Marx'ın Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğine karşı takındığı tutucu tavrı anlamak güç mü? Tabiî ki hayır. Çünkü Marx, bir batılıdır ve modelini Batı toplumunu maharetle tahlil ederek geliştirmiştir. Batı toplumu ve kapitalizm söz konusu olduğu zaman her şey yolundadır; ama Osmanlı'ya ve Hindistan'a gelindiğinde sistem alt-üst oluyor. Marx, sanayileşmiş bir toplumun işçi ve patron diye kendiliğinden ayrılan sınıflar arasında çıkacak kaçınılmaz çatışmalar sonucu devrimin gerçekleşeceğini söylüyor, hatta neredeyse tarihini bile hesaplayabiliyordu. Ama Doğu'ya, Osmanlı ve Hindistan'a gelindiğinde ne işçi sınıfı vardı ne de ona karşı devrim yapılacak burjuvazi. Bu toplumların sanayii bile yoktu. Peki Marx nereye yerleştirecekti onları bu modelde? Sanayii olmayan toplumun işçi sınıfı (proleteryası) da yoktu; devrim yapacak bir işçi sınıfının teşekkül edebilmesi için bu toplumların sanayileşmesi, dolayısıyla kapitalizme geçmesi gerekirdi. İngilizler ve diğer Avrupalı sömürgeciler, işte bu "geri" toplumları kapitalizme geçirecek olan zorunlu güçlerdi ve bir süre onları sömürmeleri onların yararına (!) olacaktı.

İngilizlerin Hindistan'daki varlığını Hintliler için gerekli görürken Marx, tabiî ki Hindulara karşı özel bir husumet duymuyordu; o kendi kavramsal modeli içinde tutarlıydı. Çünkü eğer İngilizler, Hindistan'da yerleşecek olurlarsa, Marx İngilizler'in hemen burasını sanayileştireceklerini, böylece devrimin maddî ve toplumsal temeli olan bir işçi sınıfının doğacağını düşünüyordu. Oysa Hintliler ve bütün Doğu ve İslâm toplumları kendi başlarına bırakıldıklarında, sanayileşmek için ciddi bir isteğe bile sahip olamazlardı. Onun değişme ve gelişme fikrine göre, batılı olmayan bütün toplumlar Batıya göre "geri" bir safhada kalmışlardı. Çünkü teknolojik gelişmeyi, maddî ilerlemeyi, ve bu arada evrimi o da mutlaklaştırmıştı. Bu gelişme sürecine girememiş kavimler, kabileler, halklar tanım gereği ilkeldi. Şu halde sömürgecilik eliyle de olsa batılı olmayan toplumları bu "sürece" dahil etmek zorunluydu; bu bakımdan sömürgeci İngilizlerin Hindistan'daki varlığı Hinduların yararına telakki edilmeliydi. Bu açıdan bakıldığında, eğer Marx yaşasaydı İngilizlerin Hindistan'daki sömürgeci faaliyetlerini desteklediği gibi, 20. yüzyılın başlarından itibaren gerek

Osmanlı devletinde ve gerekse diğer bütün İslâm toplumlarında siyasî rejimler eliyle dayatılan batılılaşma akımlarını ve batıcı aydınların ve yöneticilerin acımasız baskılarını da destekleyecek ve bunu yaşanması gereken kaçınılmaz bir süreç telakki edecekti.

Üçüncü dünyada ve özellikle İslâm dünyasında bütün sol ve sosyalist akımların, kapitalizmi kurumsal düzeyde kökleştirmeye çalışan batıcı akımlara destek çıkmalarının ve hatta militan bir sanayileşme ile batılılaşmayı savunuyor olmalarının hakiki anlamı da böylece ortaya çıkıyor. Çünkü diğerleri gibi Marx'ın da dünya görüşünde Batı modelinden başka bir toplum modeli yoktu. Başka medeniyetlerin kendi özgün düşünce kaynakları ve tarihsel tecrübeleriyle kendilerine yetecek bir toplumsal düzen kurabilecekleri, değişmelerini kendi iç ve özgün dinamikleriyle gerçekleştirecekleri, hele İslâm dünyasının maddî ve sosyal hayatını bir din olan İslâm'la kurabileceği düşüncesi meşru görülemezdi. Onun kavramsal modelinde "din" hakim sınıfların kitleleri uyutmak ve uyuşturmak için kullandığı bir afyondu.

Türk Solu Osmanlı'yı Nasıl Okudu?

Batı'da geçerli tarih felsefelerinin etkisinde Osmanlı "toplum yapısı" konusunda başlayan bir tartışma tatminkâr bir sonuca varmadan kapandı âdeta. Muhtemelen bunun iki sebebinden söz etmek mümkün: Biri dünyanın bilinen siyasî tarihinde "İkinci Roma" sıfatını alan Osmanlı hakkında yeterli bilgi kaynaklarına sahip olunmaması; diğeri Osmanlı konusunda çalışan bilim adamları ve araştırıcıların kullandığı yöntemin bir başka kültür havzasının özel tarihî şartlarında teşekkül eden toplumsal hayatı açıklamak üzere geliştirilmiş olması.

Osmanlı konusunda başlayan tartışmalar 60'larda oldukça hararetli sayılabilecek boyutlar kazandı. Buna yol açan konjonktürel sebep şuydu: Türkiye'nin fikrî ve siyasî hayatında belli bir ağırlık kazanan Marxist akımlar, aktüel dünyamız için öngördükleri sosyal ve ekonomik projeyi makul, maddî ve kabul edilebilir bir çerçeveye oturtmak için Osmanlı üzerinde araştırmalar yapma gereğini duydular. Ömer Lütfü Barkan, Mustafa Akdağ, Halil Sahillioğlu, Sabri Ülgener ve Halil İnalcık gibi bilim adamlarının

yaptıkları araştırmalar bir ölçüde Osmanlı konusuna ışık tutuyordu; ancak bu çalışmalar hangi ölçeklerde iyi olursa olsun, Osmanlı gibi yaklaşık 600 yıl sürmüş bir imparatorluğun sosyal, iktisadî, siyasî ve kültürel yapısı hakkında nihai fikirlere ulaşılması için yeterli sayılamazdı. Sonraları Şerif Mardin'in bu literatüre ilave ettiği çalışmalar da bu kapsamda ele alınabilirdi.

Buna rağmen Doğan Avcıoğlu, İsmail Cem, Hikmet Kıvılcımlı, Stefenos Yerasimos ve kısmen Sencer Divitçioğlu bu konuda bazı tartışmalara yol açan tezler ortaya attılar. Bu tezlerin yöntem açısından ortak paydası, Osmanlı'yı sosyolojik anlamda bir "toplum yapısı" çerçevesi içinde ele almak ve söz konusu toplum yapısını ancak Batı toplum yapısını ve tarihsel gelişmesini açıklamak üzere geliştirilen birtakım metodolojik çalışmaları Osmanlı'ya uygulamakta toplanıyordu.

Oysa hemen belirtmek gerekir ki, modern zamanlara özgü "toplum yapısı" ile Osmanlı'nın beşerî dokusunu oluşturan cemaat ve millet sistemi arasında uzaktan yakından bir benzerlik bulunamazdı. Osmanlı özel sosyal örgütlenme biçimi dolayısıyla ne bir "toplum" ne de bir "ulus" kategorisine bağlı kalınarak açıklanabilirdi.

O günün aktüel ortamında tartışmanın hararetli taraftarları Marxist kanat olduğundan, Osmanlı'yı "maddî bir gelişme şeması"na oturtmak kendiliğinden kaçınılmazdı. Bu konuda iki ağırlıklı tezin bir süre aktüel veya moda bir değer kazandığını biliyoruz: a.) Feodalite, b.) ATÜT.

Batı gelişme tarihini Marxist çerçeve içinde esas alanlara göre, Osmanlı toplumu feodal bir karakter arzetmekteydi. Nasıl Batı'nın Ortaçağı'nda maddî üretimin iki unsuru serf-senyör ilişkisi etrafında şekilleniyor idiyse, tıpkı bunun gibi Osmanlı'da da maddî üretim yapısının iki temel unsuru sipahi-reâyâ ilişkisi etrafında şekilleniyordu. Bu analojide sipahi senyöre, reâyâ da serfe tekabül etmekteydi. Ancak başta toprak üzerindeki mülkiyet ilişkisi olmak üzere, Osmanlı'da son derece köklü dayanakları olan Örfî Hukuk-Şer'î Hukuk ilişkisi açısından bakıldığında, Osmanlı'yı Batı feodalitesiyle paralel kılmaya çalışan bu analojik çerçeve geçerli temellere oturmakta zorlanıyordu. Açık ki, Osmanlı'da toprak üzerinde ferdî mülkiyet yoktu; "Miri" toprak düzeni hem bilinen devlet mülkiyetinden hem de kapitalist sermaye birikiminin itici gücü olan ferdî mülkiyet biçimlerin-

den farklıydı. Sipahi-reâyâ ilişkisi de serf-senyör ilişkisinden bambaşkaydı. Çünkü sonuçta esas unsur birtakım hukukî teamül ve normlarla görevleri tanımlanmış reâyâ idi ve sipahi de ancak devletin gözetimini sağalayan bir tür askerî memur konumundaydı. Batı feodalitesinde ise serf, tıpkı bir toprak gibi senyörün mülkiyet nesnesiydi.

Feodalite tezi geçerli bir temel bulamayınca, bu sefer dikkatler ATÜT'çülük üzerine çevrildi. Bütün tarihî ve sosyal gelişmeleri bireylerin şahsi güçleriyle altından kalkamayacağı maddî teşebbüsleri merkezî devlete bağlama esasına dayanan bu tez, sonuçta Osmanlı'yı "Doğu Despotizmi"nin somutlaşmış tatbikatı olarak görmekteydi. Bu tez, her ne kadar şekil açısından Örfî Hukuk'la desteklenen saltanat rejimini açıklıyor gibi idiyse de, Osmanlı'da hayli güçlü bir sosyal tabanı olan "sivil toplum" hareketini açıklamakta zaafa düşüyordu. Çünkü açık bir gerçek ki, Witfogel ve Karl Marx'ın tanımladığı Doğu Despotizmi içinde devletten görece özerk birtakım sivil toplum kuruluşları veya sivil inisiyatifleri kendi başına beşerî hayatta aktif kılacak hareketlere imkân tanınamazdı. Oysa Osmanlı'da devletin bilinen klasik fonksiyonları dışında kalan bütün beşerî ve sosyal fonksiyonlar Şer'i Hukuk'la düzenlenmiş sivil kuruluşların faaliyet sahası içinde yer alıyordu.

Bunun yanında Osmanlı –medenî olmanın tabiatına uygun olarak– bir yönüyle bir şehir medeniyetiydi. Avrupa'nın feodal tarihinde şehir hayatının zayıf olduğunu, şehirlerin ancak şehir burjuvazisinin güçlenmesiyle ortaya çıktığını biliyoruz.

Kısaca hâlâ Osmanlı konusunda yeterli çalışmaların yapıldığını söylemek mümkün değil. Bunun da –başta belirttiğimiz gibi– iki ana sebebi var: Tarihî bilgi kaynakları ve buna bağlı bilgi birikiminin yetersizliği ve tarihî bir okuma biçimi olarak yöntem sorununun hâlâ çözülememiş olması.

Ferdinand Tönnies

İlerlemenin doğrusal bir çizgi (lineer veya düz hat) izleyerek devam ettiğini öne süren sosyologlardan biri de Ferdinand Tönnies'tir (1855-1936). Başlangıçta katı bir pozitivizmin savunuculuğunu yapmışken sonraları bu

düşüncesini bir ölçüde yumuşatmış görünen Tönnies'e göre tarihsel değişmeyi, ilerleme açısından iki ana döneme ayırmak mümkündür:

1) Cemaat Dönemi: Toplum bireylerinin ortak duygu ve düşüncelerle hareket ettiği toplum tipleri. Küçük ve dışa kapalı olan bu ilk döneme tekabül eden cemaat tiplerinde iktisadî faaliyetler ortak mülkiyet esasına göre yürütülmüştür. Cemaatlerin yazılı hukukları yoktur, toplumsal varlığı ayakta tutan kan bağı ve gelenektir. Bütün bu topluluk tiplerinin en karakteristik vasfı topluluk bireylerinin tümüne hakim olan "mahiyet iradesi"nin varlığıdır.

2) Cemiyet Dönemi: İnsanlık tarihinin gelişme seyrinde son toplum örneğini oluşturan bu tür toplumların en başta göze çarpan özellikleri bireyler tarafından "düşünülerek" kurulmuş olmalarıdır. Bireylerin düşünerek ve özgür iradelerini kullanarak kurulan bu toplumlar, kuruluşlarında varolan ayırıcı özelliklerinden dolayı sözleşmeye ve yazılı bir hukuk düzenine sahiptirler. Sözleşme fikri J. J. Rousseau'yu çağrıştırmakla birlikte, Tönnies, cemiyet tipi toplumları kapitalizmle başlatmaktadır. Buna göre cemaat tipleri kapitalizm öncesine tekabül ederler. Batı toplumunun kapitalizme geçişi oldukça yakın bir tarihte gerçekleştiğine göre, insanlığın ilerleme süreci de daha henüz ikinci tekamül safhasına girmiş bulunmaktadır. Ekonomik yönden gelişmiş kapitalist toplumda iş bölümü giderek artmış ve toplumsal farklılaşmalara yol açmıştır. Bu da gösteriyor ki cemaat hayatına hükmeden "mahiyet iradesi" bu evrimleşmiş dönemde yerini "özgür irade"ye bırakmıştır.

Aşağıda da göreceğimiz gibi Durkheim'ın "organik dayanışma" fikrine karşı bir tür mekanik dayanışma tezi geliştiren Tönnies, henüz bireyci kapitalist toplum ilişkilerinin kendini hissettirmediği köyde yetişmiş ve sonra şehir hayatına geçmişti. Diğer bütün batılı sosyal bilimcilerin yaptığı gibi, Tönnies de sınırlı ve hatta yöresel gözlemlerine dayanarak insanlık tarihinde bütün toplulukların kendi hayatında yaşadığı gibi cemaat'ten cemiyet'e doğru düz bir evrim izlediklerini düşünmüştü. Onun kuramına göre, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında Osmanlı devleti ve bütün diğer İslâm ve batılı olmayan insanlık camiası, evrimin henüz birinci dönemine dahi girebilmiş değildir. Bunların yazılı hukukları yoktur,

ağır baskısı altında yaşadıkları mahiyet iradesi onların kişilik bilinçlerinin gelişmesini engellemekte, böylelikle tarihe katılmaları zorlaşmaktadır. Tönnies'e göre, bu havzada yaşayan insanların insanlaşması için, cemaat hayatından çıkıp "toplum" aşamasına geçmeleri gerekmektedir.

Durkheim

Batılı hiçbir sosyolog, Türk düşünce hayatını, aydınların kültür, toplum ve siyasete ilişkin görüşlerini Durkheim kadar etkilemiş değildir. Bu etkinin birinci nedeni, yeni Cumhuriyet rejiminin zihnî inşasında düşünceleri hayli belirleyici olmuş Ziya Gökalp'tir. Gökalp, çöken bir imparatorluğun enkazı üzerinde "ulusal" karakterde yeni bir devletin ortaya çıkış imkanlarını ararken Durkheim'ın sosyolojisinden geniş ölçüde yararlanmış, hatta bu sosyolojiyi olduğu gibi adapte etmeye çalışmıştır.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başı, İslâm dünyasında tohumları batılı başkentlerce atılan ulusalcılığın boy attığı, imparatorluktan her önüne gelenin kopmaya çalıştığı buhranlı bir dönemdir. Osmanlı aydınları, bu parçalanmayı hızlandıran ulusalcılık (milliyetçilik ve milli devlet ideali) karşısında birleştirici bir politik görüşün tarihi, felsefî ve geleneksel kültür temelinin ne olabileceğini araştırmak yerine, sürecin hızlanmasına bir tür katkıda bulunmak istercesine ulusalcı akımlara sığınma yolunu seçiyorlardı. 19. yüzyılın uğursuz bir geleneği olarak ümmet birliğini parçalamayı amaçlayan iç ve dış ulusalcı-ayrılıkçı akımlar, bunun tarihsel ve zorunlu bir süreç olduğunu ortaya koymak için Batı'dan devşirilen bilimsel dayanaklar arıyorlardı. Söz gelimi Müslüman olmayan azınlıkların Balkanlar'da başını çektiği ulusalcı-ayrılıkçı akımlar Avrupa kaynaklı birer "kışkırtma", Osmanlı'nın Müslüman unsurları arasında ise doğrudan doğruya "politik bir inşa teşebbüsü" olmaktan başka ne tarihsel, ne toplumsal hiçbir zorunlu nedene dayanmıyordu.

İşte Ziya Gökalp, Durkheim'ın ulusların ortaya çıkışını sınırlı gözlemlere ve subjektif varsayımlara dayanarak sosyolojik ve tarihî temellere dayandırmak isteyen kuramına dört elle sarılırken; hiçbir maddi, tarihi, ve sosyal temeli olmayan ve imparatorluğa yansıma biçimi dağılma ve parçalama olan ulusalcı düşüncelerine sözde bilimsel dayanaklar getirmiş

oluyordu. Tarih araştırmalarından, kültür, gelenek ve toplumsal olguların tahliline kadar, gerek düşünce normu gerekse sosyolojik yöntem açısından Durkheim'ın Ziya Gökalp'te tecellî etmesinin asıl nedeni budur. Bu durum, politik amaçlarla örtüştüğünde, yeni kurulan Cumhuriyet rejiminin resmî sosyoloji görüşünün Ziya Gökalp anlatımı ve söyleminde Durkheimcılığa dayanmasına yol açmıştır. Cumhuriyetin kuruluşunu izleyen daha ilk yıllarda lise ders kitaplarından üniversitelerde okutulan sosyal bilimlere kadar Durkheim görüşlerinin her kademede hakim görüş olmakta devam edişinin tek açıklaması da budur.

Emil Durkheim (1858-1917), tarihsel gelişimi iki ana döneme ayırıyordu. Birincisi klanlardan başlayıp sitelerle son bulan dönem, ikincisi imparatorlukların kuruluşundan başlayıp ulusların ortaya çıkışına kadar süren dönem:

1. Klan-İmparatorluk Arası Dönem: Durkheim, insanın tarihinde ilk toplumsal organizasyonu "klan"la başlatıyordu. Ancak o da birçok sosyolog ve antropolog gibi, klan'ı önceleyen bir dönemin varlığını kabul ediyordu. Buna göre insanın evrimi klan'a varıncaya kadar "horde" idi; yani sürü halinde yaşıyordu. Geçimlerini avcılık ve toplayıcılıkla sağlayan bir tür sürü halinde yaşayan insanlar birleşmiş ailelerden meydana gelip belirli bölgelerde otururlardı. Durkheim açısından bu en ilkel döneme sosyolojik açıdan ciddi bir değer atfedilemez. Klan sosyolojik gelişme ve evrimin ilk aşamasına takabül eder.

a) Klan: Tamamiyle yalın ve tek parçalı toplum tipi. 19. yüzyılda Avustralya'da rastlanmış klan türü sosyal örgütlenme, kendi içinde fratri veya yarımlara ayrılır. Durkheim bazan "kabile" adını verdiği bu toplum biçiminin fratriler halinde klanlara ayrıldığını öne sürer. Oysa Avusturalya'da bu insan toplulukları "kabile" halinde teşekkül ettiklerine göre, Durkheim'ın onları fratrilere ayırıp klana beşerî bir temel aramaya kalkışması tamamiyle keyfi ve saymaca bir tutumdur. Çünkü insanların uzun bir süre hord ya da sürü halinde yaşadıkları kanıtlanamayacağına göre, şu veya bu ölçekte kabile tarihsel anlamda hem dikey hem yatay olarak her dönemde ve birçok yerde rastlanılan beşerî bir yapıdır. Durkheim'a göre klanı belirleyen temel sosyolojik unsur, bireylerin kutsal saydıkları belirli

bitki ve hayvan soyundan geldikleri yolunda bağlandıkları kuvvetli inancın gerekli kıldığı klan içi evlilik yasağıdır. Buna göre dışarıdan evlenme vardır. Burada teoriyi tutarlı olmaktan çıkaran ufak bir ayrıntı var; o da şudur: Eğer klanlarda dış evlilik varsa, bu durumda klan nasıl teşekkül etmiştir? Bir klanın soyunu devam ettirebilmesi için komşu veya uzakta yaşayan bir başka klandan kız arayıp aldığına göre, bir anda ve tarihsel olarak çok sayıda klan var demektir.

Klan'da yaşayan insanlar kutsal saydıkları bazı bitki ve hayvanlara "totem" derler ve bunlarda gizli bir güç "mana" olduklarına inanırlar. Durkheim, bugün Kuzey Afrika'da klan dönemini henüz yaşamakta olan birtakım aşiret ve kabilelerden söz eder ve bunların antik Yunan çağında görülen Ptratric veya Roma tarihinde görülen Curic'lara tekabül ettiğini söyler. Kuzey Afrika'da birçok Müslüman aşireti ve kabile, Kuzey Amerika ve Avusturalya'da sayısız insan topluluğu Durkheim'ın Avrupa merkezli şemasına göre kadim Yunan tarihinde yaşanan bir safhayı bile henüz tamamlayamamış ülkelerdir.

b) Boy: Durkheim'ın kurgusal tarih şemasında Klan'ı hemen "boy" adını verdiği toplum türü izlemiştir. Boy'lar, klanın gerekli kıldığı dışarıdan evliliğin tabiî sonucu olarak klanların birleşmesiyle tarih sahnesine çıkmışlardır. Durkheim, bazan boy'a fratri adını verir. Boy, ortak bir dili konuşur ve homojen bir kültürü paylaşır. Ama boy'lar buna rağmen yerleşik değildirler; avlanırlar, yiyecek toplarlar. Ancak yerleşik hale gelseler bile boy olma özelliklerini yitirmezler. Boyları büyük değişime uğratan gelişmeler, onlara dışarıdan kaçıp sığınan başka boyların bireyleri, boyun erkeklerinin kaçırdıkları komşu boyun kızları, çarpışmalar sonunda ele geçirdikleri esirler ve kölelerin varlığıdır. Bütün bunlar boy'a karışır ve içlerinde bütünleşirler.

Hilmi Ziya Ülken, bugün dahi Asya'da, Ortadoğu ve Afrika'da ve özellikle tarihte Arap toplum biçiminde gözlenen "kabile, aşiret, fahiz, şa'b ve kavim" gibi topluluk türlerini bu ilkel terim altında toplar. Ve hayret verici kurgusal bir mantıkla Türkler'de görülen "ocak, oymak, uru, anar, budun ve ulus" kelimelerinin de Durkheim'ın boy terimine tekabül ettiğini öne sürer. H. Ziya Ülken'e göre, Arap toplum kuruluşunda soy,

geriye doğru yani şecere halinde uzanır ve şecere'de en eski olan, en üstün olma imtiyazını elde eder. Türkler'de ise budun'a bağlılık temeli üzerinde yukarıdan aşağıya doğru bir sıralama var: Budun uluslara, uluslar boylara, boylar uru ve oymaklara ayrılır ve ocaklara kadar iner. Hilmi Ziya'nın bu hiyerarşide hatalı bir mantık kullandığı apaçıktır. Çünkü önceleri bütün bu terimlerin boy'a tekabül ettiğini söylerken, sıralamada yukarıdan aşağıya doğru boy üçüncü, aşağıdan yukarıya doğru üçüncü veya dördüncü sıraya girer. Söz konusu mantık hatası olmasa bile bütün İslâm toplumlarında bugün kabile, aşiret, kavim, şa'b (halk) şeklinde ifade edilen birçok insan topluluğunu Durkheim'ın klan'dan sonraki ilkel aşamayı ifade eden boy'la yanyana koyması çok düşündürücü olmalı.

c) Aşiret: Sıralamada klan ve boyları "aşiret" biçimi izler. Aşiretler, klan ve boyların belirli bir süreç içinde tarımı keşfetmeleri sonucu yerleşik hayata geçişlerinin ilk safhasında ortaya çıkarlar. Bu safhanın oluşumunu hazırlayan dinî, iktisadî ve idarî birtakım etkenler vardır. Kademeli, ancak daima tesadüfî yollarla tarıma geçen insan, daha önceden kutsal saydığı bitkiyi yemeye başlayınca dinî telakkilerinde köklü değişikliklere uğradı. Ve totem inancının yerini ataların ruhuna tapınma dini aldı. Aşiret dönemi vahşi hayvanların geniş ölçüde evcilleştirildiği dönemdir. Yırtıcı, vahşi hayvanlara karşı büyük mücadeleler vererek onları evcilleştirmeyi başaran insanlar, sonraki nesillerin gözünde kutsal bir anlam kazandı ve ilahlaştırıldı. Oysa daha önce aynı hayvanlarda kutsal bir gücün olduğu varsayılıyordu. Bu gelişme ile kutsal olanın yenen ve evcilleştirilen bitki ve hayvan türlerinden insana geçmesini sağladı. İlk mübadele örneklerinin görüldüğü bu dönemde şef ve beylik kurumu da teşekkül etti. Bu, yerleşik köy hayatına geçişin ta kendisidir. Köy, toprağa bağlı yeni bir sosyal dayanışma ruhunu çıkardı. Totem inancı zayıflayıp yıkılınca yerini kan bağına dayalı aile kurumu almış oldu. Durkheim, kurgusal sıralamasında aşiret diye tanımladığı bu tarihî safhanın bugün hâlâ Sudan ve Gine'de yaşanmakta olduğunu belirtir.

d) Site-Kent: Durkheim'ın tarihsel şemasında "site" birinci dönemin son halkasıdır. Sitelerin ortaya çıkışını dinî, iktisadî ve askerî birtakım faktörlerin geçmiştekinden çok daha farklı bir gelişme göstermeleri hazır-

lamıştır. Birinci etken iktisadîdir. Aşiretler belli bir gelişme safhasından sonra yetiştirmeye başladıkları ürünlerden, kendi ihtiyaçlarını aşan bir üretim-fazlasına sahip olunca bu fazlayı bir başka aşiretin üretim-fazlasıyla değiştirmeye başladılar. Bu basit mücadele zaman içinde gelişti ve aynı coğrafi bölge üzerinde yaşayan birden fazla aşiret yakın bir yerde buluşup mallarını birbirleriyle mübadele etmeye koyuldu. Bu giderek bütün aşiretler için elverişli sabit bir yerin mübadele için tesbitine yol açtı. Bu yerler çoğunlukla yol kavşakları oluyordu. Giderek mübadelenin yoğunlaştığı bu pazar yerlerinin çevresi de yerleşik hayata geçişe zemin hazırladı. İlk çağda Sirakuza, Sayda ve Sur gibi kentlerin çıkışı böyle olmuştur. Bu iktisadî önemli gelişme, dinî yeni bir merhaleye de geçişi sağlamakta gecikmeyecekti. Çünkü uzun sürdüğü varsayılan alış veriş yerine, yani pazara aşiretlerin kendi putunu getirmeyi gerekli kılıyordu. Zamanla aşiretle, tapındıkları putlarını her alış-veriş için getirip götürmektense bütün aşiretlerin kendi putlarını ortak bir mekanda toplamaları fikri daha pratik göründü; böylelikle kurulan tapınaklarda çok-tanrılı din ortaya çıkmış oldu. İlk Çağda Bâbil, Ninova ve Atina sitelerinde görülen çok-tanrılı inanç biçimleri putların veya tapınakların büyük bir mabedin çatısı altında toplanması sonucu gelişmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki, gerek Durkheim gerekse başka sosyologlar, dinî nedenlerle sitelerin ortaya çıkışını yeterli bulamamış olacaklar ki, buna askerî-savunma nedenini de ekleme ihtiyacını hissetmişlerdir. Buna göre dinî ve iktisadî nedenlerle bir araya gelen aşiretler, dış saldırılara karşı korunmak amacıyla birleşmiş olabilirler. Bu birleşme, aşiretler topluluğunun iç organizasyonu bakımından siyasî ve idari anlamda bir başkan etrafında toplanmayı gerekli kılmıştır. Böylece müstahkem surlar, kaleler inşa edildi ve bütün bunlar ilk şehir hayatının temel nüvesini teşkil etmiş oldu. Totemdeki mana, bu sefer aşiretleri temsil eden "şef"e geçti.

Tanrılarını bir araya getirerek birleşen aşiretlerin kurduğu ilk sitelerde büyük mabetler vardır. Yunanlılarda Akropol, Araplarda Mekke'deki Kâbe ve Türkler'de Yersular bu çok-tanrıcılığa örnek gösterilir. Oysa Kâbe, ilk olarak bugünkü yerine Hz. Âdem tarafından yapılmıştır. Tufandan sonra kaybolan temelleri Hz. İbrahim tarafından bulunup, oğlu Hz. İsmail'le bir-

likte yeniden inşa edilmiştir. Tek olan Allah'ın Evi'dir ve tevhidi, yani tek-tanrı inancını temsil eder. Çok-tanrıcılık sonraları Mekke'ye ve Kâbe'ye sokulmuş, Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) onu yeniden hanif dininin geleneğine uygun tek-tanrıya inancın sembolü mevkiine çıkarmıştır.

Farklı referansların Kâbe'ye ilişkin verdiği bilgiler, Durkheim kuramının ne kadar kurgusal olduğunu açıkça gösterir. Nitekim yalnız politeizmle ilgili değil, tabiat güçlerine tapınma olan Naturizm konusunda da kurgusal şemada büyük boşluklar var. Durkheim'a göre, aşiretlerin son ve sitelerin başlangıç safhalarında tabiat güçlerine tapınma dini çıkmış, ancak aşiretlerin kaynaşma süreci ilerledikçe bu inanç yerini çok-tanrıcılığa bırakmıştır. Tabiî burda Naturizmi doğuran ve onu Politeizme dönüştürmeye iten esaslı etkenler gösterilmiyor ve böylelikle büyük bir boşluk dinler tarihi bakımından kaşla göz arasında atlanıveriyor. Yine Durkheim, sitede iktisadî ve siyasî bakımdan en üstün ilan edilen Şef, Başbuğ veya Baba ile tanrılar arasında –hangi etkenler sonucu olduğu konusunda herhangi inandırıcı bir bilgi vermeden– akrabalık bağı kurulduğunu söyler ve Yunan'daki Zeus ile Roma'daki Jüpiteri buna örnek gösterir.

Bu kurama göre Monoteizm yani tek-tanrı inancının ortaya çıkışı sitelerin son safhasına tesadüf eder. Durkheim'a göre bunun nedeni aşiretlerin giderek sitenin varlığında erimeleri ve aşiret yapısında ortaya çıkan tanrılarına gerek kalmamasıdır. Bu varsayımın tarihsel olgularca doğrulanmadığını Yunan'da ve Roma'da çok-tanrıcılığın pek yakın bir tarihe kadar sürmüş olmasıyla anlaşılmaktadır. Roma'da tek-tanrıcılığın kabulü -Hıristiyanlık şeklinde- İ.S. 3. yüzyıla rastlar ki, Hz. İsa Roma'nın merkezinde değil, Filistin'de çıkmıştır. Kaldı ki Roma, Hıristiyanlığı kabul edeceği zaman, Hıristiyanlık tek-tanrıcı değil üç tanrıcı (teslisçi-üçlemeci) bir dine dönüşmüştü. Hz. Musa'nın tek-tanrıcılığı savunan dininin yayılması ve bu dinin hakiki referanslarını teşkil eden hanifliğin Hz. İbrahim'le yeniden sahneye çıkışı Roma'dan ve Atina Sitesinden çok öncelere dayanmaktadır. Gerçek şu ki, tek-tanrıcılığın ilk temsilcisi ilk insan olan Hz. Âdem'dir ve tarihin her döneminde tarihsel kişilikleri birer gerçek olan binlerce peygamber bu tevhid inancını yenilemişlerdir. Şu halde modern sosyolog ve dinler tarihçilerinin sandıklarının aksine, tarihte izlenen süreç çok-tanrıcı-

lıktan tek-tanrıcılığa doğru değil, tam aksine tek-tanrıcılıktan çok-tanrıcılığa doğru bir seyir izlemektedir. Bir peygamberin ortaya çıkışıyla yerleşik olan çok-tanrıcılığa (şirk) karşı tek-tanrıcılığın savunulmuş olması, yepyeni ve tarihte benzeri görülmeyen bir olay değil, ilk insan topluluklarından beri her tarihsel vetirede varolan tevhid dininin yani tek-tanrıcı inanç biçiminin yenilenmesi, yeniden hatırlatılmasıdır. Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) dahi peygamberler içinde "türedi" bir peygamber olmadığı Kur'ân'da kaydedilir.

Bu, tamamen tarihin kurgulanmasına dayanan kuramda düalizme de inandırıcı bir açıklama getirilmiş değildir. Durkheim, iki tanrıya inanma dinine yalnızca "ana safha dini" demekle yetinir ve Naturizmi açıklayamadığı gibi bunu da açıklamadan geçiştirir. Dinlerin ortaya çıkışı konusu daha Doğu'ya gidildikçe büsbütün açıklanamaz ve Durkheim'cılıkta âdeta görmezlikten gelinir.

Durkheim'ın toplumları tarihin gelişme safhalarına göre tasnif edişinin birinci dönemi, sitelerin ortaya çıkışı ve aşiret yapısının tümüyle yok olmasıyla sona erer. Bu ilk dönemin ana karakteristiği her gelişme evresinde insan toplumlarının daima birleşerek bir üst evrede ilerlemeleri varsayımıdır. Öncekine göre sonra gelen evrede toplumlar gerek nüfus potansiyeli bakımından artmakta, gerekse birleşmek ve büyümek suretiyle daima yapısal bir dönüşüme uğramaktadırlar. Bu dönüşüm, dinî, iktisadî, siyasî ve zihnî hayatı başkalaştırmaktadır. Kuramda ikinci dönemin, ilkinin aksine birleşerek ve büyüyerek değil, parçalanma ve dağılmaya uğrayarak gerçekleştiğini ve fakat bunun kesintisiz bir gelişme ve evrim olduğunu görüyoruz. Ancak bu alanda da ciddi boşluklar gözlenmektedir.

2) İmparatorluk-Ulus Arası Dönem: Bu ikinci ve son gelişme döneminin bir önceki döneme göre parçalanma ve dağılma olgusuna dayandığına yukarıda işaret etmiştik. Durkheim'ın bundan sonrası için geliştireceği evrim şeması, Avrupa toplumlarının Roma İmparatorluğu'nun kuruluşundan 19. yüzyılda artık ayırıcı özellikleri iyice belirginleşmiş olan ulusal devletlere kadar uzanan özel tarihî seyre birebir tekabül eder. Ve esasında özü itibariyle bir kurguya dayanan söz konusu şema, bu ikinci dönemin tarihsel tutarlılık ve zorunluluğunu kanıtlamak için bilinçle ve

ustaca uydurulmuştur. Roma öncesi Avrupa tarihini tümüyle söz konusu şemaya göre açıklamak ve sayısız tarihsel olayı yerli yerine oturtmak mümkün olmadığı gibi, İslâm dünyasının tarihini, dinlerin ortaya çıkışını ve batılı olmayan bütün toplumları açıklamak da ne mantıksal ne olgusal bakımdan mümkün görünmektedir. Tarihsel şemanın ana çerçevesine bir göz atmak dahi bunu göstermeye yetmektedir:

a) İmparatorluk Çağı: Durkheim, imparatorlukların –aslında Roma İmparatorluğu demeliydi– güçlü olan sitelerin, yakın ve uzak siteleri askerî bakımdan kesin yenilgilere uğratmalarından sonra teşekkül ettiklerini söyler. Zaman içinde güçlenen site –her nasıl güçleniyorsa– giderek kendinden daha zayıf ve savunmasız siteleri hakimiyeti altına alır. Bu, Roma İmparatorluğu'nun kuruluşuna uygundur. Ama eksik bir tanımlama da olsa, Osmanlı devletine "imparatorluk" dersek ve kuruluşuna kaba bir göz atarsak, Osmanlı'nın Asya'dan göç eden Türk kavimlerinin beylikler tarzında Anadolu'da kök saldıklarını, önce Anadolu'yu yurt edinmek ve Müslümanlaştırmak için çaba harcadıklarını göreceğiz. Anadolu'ya gelişleri pek de eski bir tarihe dayanmayan (sitelerin klan, boy ve aşiret safhalarını izlediklerini hatırlayalım) göçebe Türkler, Durkheim'ın tanımına girecek hiçbir köklü siteye sahip değillerdi. Osmanlılar'ın ilk dönemlerine merkezlik (başkent) görevi gören İznik, Bursa veya Edirne ne tarihsel bakımdan Türklerin kurduğu şehirlerdi ne de Türklerin varlığı buralarda köklü bir tarihe dayanıyordu. Oysa Durkheim'ın şemasında insan toplulukları sitelerden önce yerleşik hayata geçmeye başlamışlardı bile. Osmanlı devletini kurup 600 sene ayakta tutanlar ise Anadolu'nun kadim sakinleri değil, Asya'dan göç edip gelen göçmen topluluklardı. Devletin kuruluş temelinde bu göçmen insanların yerleşik düzene geçme, yurt edinme ve İslâmiyet'i daha Batı'ya taşıma arzuları (İ'lâ-yı kelimetullah ideali) yatıyordu. Belki Durkheim'ın söylediklerinin tam aksine gelişmeler oldu ve devletin kuruluşu sağlandıktan sonra güçlü şehirler ortaya çıktı.

İmparatorluk olan Osmanlı'nın sitelerden değil, bir nüve imparatorluk olan Selçuklular'dan türediğini unutmamak lazım. Demek oluyor ki, Durkheim'ın şemasını başta Osmanlı olmak üzere başka imparatorluklara uygulamak mümkün değildir.

b) Derebeylik: İmparatorlukların tabiî dönemlerini tamamlayıp dağılmalarını izleyen ikinci safha. İmparatorluğun bünyesinde siyasî, iktisadî ve sosyal çöküntüler giderek hızlandıkça; halk, özellikle köylüler güvenliklerini sağlayacak güçlü ve yöresel önderler aradı. Merkezî otoritenin zayıflaması sonunda merkeze başkaldıran birtakım güçlü askerî ve siyasî kişiler denetimi sağlayabildikleri coğrafi alanlar üzerinde bağımsız birlikler, idareler kurdular. İşte derebeylik veya feodalite sistemi böyle ortaya çıkmış oldu.

Bunun da evrensel bir aşama olmadığını ve söz gelimi Osmanlı-İslâm dünyasına uygulanamayacağını belirtelim. Çünkü 18. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'da ulusların teşekkül etmesine karşılık, 20. yüzyılın ilk iki onyılına kadar Osmanlı devleti hâlâ ayaktaydı ve eğer imparatorluk demek caizse, ne bünyesinde feodalite yaşanmıştı ne kendi tabiî seyri içinde uluslara bölünmüştü. Osmanlı'nın uluslara bölünmesi dış bir siparıştir; bu sipariş öncelikle Batı'nın desteğinde yönetimleri ele geçiren elitler tarafından gerçekleştirilip tarih sahnesine çıkarılmıştır. Bir başka husus şu: Osmanlı dağılırken feodal birimlere, derebeyliklere değil, birer politik bir inşa olan uluslara bölündü; yani Avrupa'nın aksine İslâm dünyasında ulusal safha feodaliteden değil, imparatorluktan sonra türe(til)miş oldu.

c) Monarşi: Derebeylikle Ulus (millet) safhası arasında ve daha çok politik ölçütleri yansıtmaya elverişli bir safha. Avrupa'da Fransız ihtilalinden önce mutlakiyetçi yönetimleri Durkheim atlamayı öngörür; ancak her zaman yaptığı gibi Avrupa monarşisini evrensel bir kategori olarak görüp bütün insanlık tarihinde benzer bir karşılığını aramaya kalkışır.

d) Ulus: Durkheim'ın şemasında son ve kaçınılmaz safhayı ulusların ortaya çıkışı oluşturur. Bu da kolayca tahmin edilebileceği gibi, Fransız devrimini müteakip önce Avrupa'da, sonra Avrupa'nın sömürgeci kışkırtma ve çabaları sonucunda dünyanın birçok yerinde teşekkül eder.

Ulus (veya Türkçe'deki yanlış kullanımıyla "millet"), hiçbir tarihsel, ontolojik, maddî veya sosyal karşılığı olmayan bir zihnî inşadır. Önce devletler kurulur, arkasından uluslar varedilir. Ve esasında Durkheim başta olmak üzere diğer bütün sosyologların tarihi manipüle etme pahasına

geliştirdikleri kuramların amacı, sonuçta ulus denen inşa hareketine meşru bir temel bulmaktır.

***

Sosyolojik görüşleri Türkiye'de fazlasıyla etkili oluşundan dolayı diğerlerine göre daha yakından bakmayı gerekli gördüğümüz Durkheim'ın toplumsal değişmeye ilişkin tahlil ve tasnifleri bunlar. Yukarıda değinmeye çalıştığımız gibi, Durkheim tarihte gelişmenin doğrusal bir çizgi (düz hat) izlediğine inanıyor ve toplumsal hayatın evrim geçirmekte olduğunu öne sürüyor. İmparatorlukların ortaya çıkışına kadar tasnifini yaptığı toplumsal aşamaları ilerlemeci bir şema içinde anlatırken, gerek Avrupa'nın gerekse başka toplumların tarihsel değişimlerini açıklamada kullandığı yöntem tek tek birtakım olayları kurgusal bir mantıkla birleştirme esasına göre kurulmuştur. Klan, boy, aşiret, site vb. teorileri tarihsel olarak doğrulamak mümkün değildir, bunun bir gerçeklik değeri yoktur; ancak politik olarak resmi toplumlar tarafından kullanışlı bulunduğu sürece "bililmsel bir teori" olarak okullar ve üniversiteler aracılığıyla öğretilmektedir.

Herbert Spencer

İnsan toplumlarını tarih içinde "sosyal değişme" kavramı etrafında açıklarken, Herbert Spencer'ın (ö.1903) görüşleri merkezi bir yer tutar. Spencer Batı'nın kendine meşruiyet arama çabasında çok önemli rol oynamış ilginç bir şahsiyettir. Özellikle evrim, sanayi devrimi ve sömürgecilik kavramları etrafında 19. yüzyıldan bugüne kadar sapmasız bir doğrultu izleyen modern Batı'yı anlamak söz konusu olduğunda, bu büsbütün doğrudur.

Spencer'in sosyolojiyi Comte'un pozitivist geleneğini izleyerek İngiltere'ye götürme başarısını sağladığı genellikle kabul edilir ve yine Fransa'yı fazlasıyla olmasa da Avrupa ülkelerini ve özellikle Amerika'yı derinden etkilediği bu kabulün içinde yer alır. 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın ortalarına kadar "üzerinde güneşin doğmadığı imparatorluk" olan İngiltere'de ve 20. yüzyılın başlarından itibaren askeri, ekonomik ve siyasî etkisini bütün dünyaya hissettiren, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise dünyanın en büyük gücü seviyesine ulaşan Amerika'da Spencer niçin kolaylıkla büyük ve derin bir etki yapabildi?

Gerçekte Spencer Batı'nın bilim tarihinde ne bir devrim yapmıştır ne bilimsel bir devrime zemin hazırlamıştır. Buna rağmen İngiltere ve özellikle Amerika'da bunca etki yapmasının özel bir anlamı olmalı. Hatta gerek sosyolojik görüşleri, gerekse ilerlemenin tarihsel dayanakları olarak gösterdiği toplum tasniflerini tahlil yöntemi başarılı bile sayılamaz. Ama yine de etkisi herkesten çok olduysa, bunun birinci nedeni, bilimsel araştırmalarda gösterdiği yetkinlikte değil; Batı toplumunun sanayi devrimini yaşadıktan sonra yapmayı tasarladığı, telaffuz etmeyip çeşitli retorik ve anlatımlarla kamufle etmeye çalıştığı gerçek amaçlarını, kısaca kendisini motive eden dürtülerini Spencer'in sosyal bilimlerin diliyle ifade etmesinde, çarpıcılıkla dışa vurmasında yatar. Bir başka ifade ile Spencer'in düşünceleri Batı'nın "bilinç-altı"dır.

Spencer'i sanayileşmiş Batı toplumlarında savunduğu görüşlerle "kurtarıcı mesih" sosyolog seviyesine yükselten bir başka etken, Marx'ın kapitalizmin geleceğini uğursuz bir kahin gibi umutsuz göstermesine ve Spengler'in Batı medeniyetinin kaçınılmaz gidişinin çöküşle son bulacağı yolunda yaptığı iç karartıcı tahlillerine karşı; onun burjuvaziye, ulusal sınırlara sağmayan gelişmiş dev tröst babalarına aşıladığı umut, her şeyin yolunda, tabiî ve zorunlu seyrinde geliştiği biçiminde verdiği bilimsel moral destektir. Aşağıda göreceğimiz gibi, Spencer'in eklektik yöntemlerle geliştirdiği sosyoloji, bu açıdan Amerikan bilim, aydın ve yönetici çevrelerinde büyük bir coşkuyla karşılanacaktı.

Spencer, basit anlamda toplumları "savaşçı toplumlar" ve "sanayi toplumu" olmak üzere ikiye ayırır. İlk bakışta oldukça yüzeysel görünen bu tasnif, Spencer'in tarihi açıklarken kullandığı sosyolojik tahlil yöntemleri içinde önemli ve hatta radikal bir yer tutar.

Spencer'e göre toplumsal hayatın başlangıcında sadece yığınlar vardır. Yığınları oluşturan elemanlar nitelikçe birbirlerinin aynı, ama birbirleriyle gevşek bağlarla bağlıdırlar. Bu toplum türlerine "horde" bile demek mümkündür. İnkişaf ve evrimin başlangıç aşamasını teşkil eden bu toplum türlerini sanayi toplumunun çıkışına kadar varlığı devam edecek olan savaşçı toplum türü izlemiştir.

Savaşçı toplumun karakteristik özelliğini bütün zümrelerin askerî bir

despotizm altında teşekkül eden yapısıdır. Askerî deszpotizme dayalı iktidar gerçekte dıştan göründüğü kadar güçlü ve sağlam değildir. Bu toplum türünde bireyler ve unsurlar pek az farklılaşmış bir kitle yapısı ortaya koyduklarından, toplum, zorbalıkla bir arada tutulan bir insan kümesinden başka bir özellik taşımaz.

Nihai durumda gerek bireyler, gerekse unsurlar ve kısımlar farklılaşma gösterdikçe giderek sıklaşıp sağlamlaşmakta, aralarındaki bağlar da güçlenmektedir. Bu sıklaşmayı ve sağlamlığı gerçekleştiren iş bölümünün gösterdiği olumlu gelişmeden başkası değildir. Bu, üniversal bir kanun olarak kendini gösterir, sosyal hayatın inkişaf ve evrimi bu şekilde ilerlemenin motoru olur. Sosyal dinamiğin ana kanunu budur. Zaman içinde iş bölümü arttıkça, belli işlevleri yerine getirecek belli kurumlar çıkar; mesleki zümreler, sınıflar, sosyal düzende görülen hiyerarşi vb.. Toplumun unsurları bu gelişme tarzını izleyerek çeşitlilik gösterip unsurlar arasında bağ da güç kazandıkça son aşamada büyük zümreler teşekkül eder.

Sanayi toplumu sosyal evrimin sonucudur. Gerçek iş bölümü esasına dayalı toplumun unsur ve kısımları, iyice farklılaşmış ve buna uygun organik birimler arasında kuvvetli bağlar kurulmuştur. Bu bağlanış, dışarıdan baskı ve zorlama ile benimsetilmiyor, aksine özgür iradeyi temsil eden sağlam bir anlaşma ile gerçekleşiyor. Merkezi yönetimin görevi, işlerin rahatlıkla görülmesi, güvenliğin sağlanması ve kazanılmış hakların korunmasından başkası değildir.

Buhran varsa da, feodalizmin yıkılışı ve sanayiye geçilmesiyle toplumsal gelişmenin önündeki bütün engeller artık ortadan kalkmıştır. Bu gelişme sürdükçe, giderek sınıf farklılıkları ortadan kalkacak, haksızlıklar bitecek. Çünkü maddî ve sosyal inkişaf düz bir hat (doğrusal çizgi) izlemekte, bu da ilerlemeyi sağlamaktadır.

Spencer, Comte'un pozitivist sosyolojisini tamamladığını düşünüyor, bu arada biyolojide giderek kök salan Dorwinizmi sosyolojiye uyguluyordu. Biyolojinin kanunları ile sosyolojinin kanunları arasında birebir tekabül eden benzerlikler bulan Spencer'e göre, toplumsal tarihin gelişmesinde, zayıfların elenmesi ve güçlülerin ayakta kalması sosyal bir kanun olarak tecellî etmiştir. Organik inkişaf ile toplumsal inkişaf arasında tam bir örtüş-

me vardır. Spencer, sosyolojiyi kozmolojinin bir kısmı telakki ettiğinden, sosyal olayları da bütün varlığı ilgilendiren olayların bir parçası sayıyordu. Çünkü sosyoloji, toplumsal hayatın gelişme kuramıdır. Temelde o, ilkel halkların basit ve yalın ilişkilerine ve bunlardan kolaylıkla çıkan ilkelere dayandığından sosyal hayatın tabiata bağlı olduğunu ortaya koyar.

Lamarck'ın ve Darwin'in biyoloji alanında geliştirdikleri evrim teorileri Spencer tarafından sosyolojiye başarıyla uygulanınca, sanayinin doğurduğu buhranların, ekonomik kriz ve sınıflar arasındaki çalkantıların evrimin gerçekleşme sürecinde olağan olaylar şeklinde telakki edilmelerine yaradı. Bu kriz ve buhranlar, tabiata hakim olan kanuna uygun olarak toplumsal hayatta da güçlü olanların yaşamasına izin verecek, ama yaşama şansı olmayanları doğal olarak ayıklayacaktır. Şu halde Batı toplumu "normal" ve "tabiî " bir gelişmeyi yaşamaktadır; işler yolunda gidiyor, korkacak hiçbir şey yok. Çünkü bu amansız hayat mücadelesinde gerçekleşecek seçilme ve uyma yoluyla toplumda yeni organizmalar ve yeni işlevler ortaya çıkacaktır. İşlevlerini yitiren organizmaların ayıklanıp hayatın dışına atılması, trajik olsa da son tahlilde bilimsel açıklama içinde doğaldır ve yaşama şansı olmayan bireyler ve grupların arkasından ağlamak, hayıflanmak boşunadır. İnsan toplumlarının evrimleşerek gelişmesi kaçınılmaz ve üniversal bir kanundur. Evrimin son safhası serbest iş bölümü, özgür seçime dayalı ticaret ve demokratik hukuk ile varlığını bireylerin çıkarından üstün tutmayan devlet sistemidir.

Görülüyor ki Batı Avrupa'da ve özellikle Amerika'da Spencer'in büyük bir coşku ile karşılanmasının özel nedenleri arasında 19. yüzyılda zaman zaman kötümser felsefelere, Marx gibi kapitalist sistemi tehdit eden düşünürlere ve Spengler gibi çöküşü kaçınılmaz gören çevrimselcilere karşı, onun herşeyin yolunda gidiyor olmasını söylemesi, burjuvaziyi koyulduğu işten emin kılması, hatta gelişme ve daha çok palazlanma girişimlerinde ona tarihî ve tabiî meşru gerekçeler bulması gösterilebilir.

Tarih Felsefesi

Tarih felsefesini toplumsal hayatın oluşunun bilgisi olarak görenlerin sayısı az değil. Bu bilgi dalı, toplum hayatının geçerli yasalarını ve etkin

kuvvetlerini bulmak, büyük toplumsal yürüyüşün şekillerini felsefenin diliyle kavramak ve ifade etmek ister. Burada karşımıza çıkan sorun, tanımın çizdiği genel çerçeve kadar basit ve anlaşılır değildir. Zira, felsefî özel bir tefsire konu olan tarih ve tarih içinde hayatiyetini devam ettiren toplumla ilgili cevap bekleyen çok sayıda soru var:

Toplumun hayatı, tabiî-organik bir şekilde mi cereyan ediyor?

Toplumun üzerinde manevî bir güç, irade ve yaratış var mıdır?

Kanuni mahiyet taşıyan bir inkişaf ve ilerleme bir gerçek mi, yoksa insan zihninin, cenneti yeryüzüne taşımak isteyen beşerî arzunun bir vehmi mi? Böyle bir mahiyet varsa, bunun bir büyümesi, çöküşü (zeval) veya bir devr-i daiminden söz etmek mümkün mü?

Tarihe şekil veren nedir? Kimdir? Fikirler mi, kişiler mi, yoksa tabiî veya tesadüfi kuvvetler mi? Peki, tarihin amacı, anlamı ve yürüyüşünün yönü ile bir finalinden bahsetmeye ne demeli?

Kuşkusuz bütün bu sorulara çevaplar bulmak hayli zor. Şu var ki, her dinî öğreti, felsefî disiplin veya kültür havzasının bu sorulara verdiği cevaplar vardır ve cevaplar çoğunlukla birbirlerinden farklı mahiyettedir. Belki bizim nasıl bir cevap verebileceğimizi tam olarak belirginleştirebilmemiz için, doğdukları zamanın şartlarına ve ihtiyaçlarına göre şekillenen ve bu amaçla tarihi kurgulayarak manipüle eden bazı önemli görüşlerin at koşturduğu tarih felsefesi sahasında kısa bir gezinti yapmamız gerekecek:

Bu bilgi dalını bağımsız bir konu şeklinde ilk ele alan İtalyan Giovanni Battista Vico (1668-1744) olmuştur. Ancak "Tarih Felsefesi" sözünü ilk kullanan şahsın Voltaire (1756) olduğu söylenir. Şayan-ı dikkat nokta şudur: Tarih ve felsefesiyle uğraşanların önemli bir bölümü ne felsefecidir ne meslekten tarihçidir. Lessing, Herder, Schiller, Carlyle, Ratzenhofer, Gumplowicz, Oppenheimer vd.. İçlerinde şairler, diplomatlar, generaller, hukukçular ve doktorlar var.

Batı'da tarih felsefesiyle uğraşanların iddiasına göre, bu bilginin ilk şekillerine mitoloji ve şiirlerde rastlanır. Mitoloji ve efsanelerin tasvir ettiği çağ, insanlığın kendi içinde ve varlıkla uyum içinde yaşadığı Altın Çağ'dır. Heredot ve Romalı Seneka bu çağın özelliklerinden bahsederler. Tabiî kimi Romalılar da tarihin belli bir gelişme ve olgunlaşmaya göre seyret-

tiğini savunmuşlardır. Söz gelimi Florus (İ.Ö. 2. yüzyıl) ve Polyios (İ.Ö. 122), Roma tarihini çocukluk, gençlik, erginlik ve ihtiyarlık dönemlerine ayırarak açıklamışlar.

Saint Augustinus (434), Hıristiyan inancına uygun bir şekilde tarihin bütün çağlarında yanyana duran iki hakikat alanı görür: Tanrı devleti ve Toprak devleti. İsrail peygamberi Danyal'a (İ.Ö. 2. yüzyıl) dayanıp, yanyana duran Altın, Gümüş, Bronz ve Çelikten ibaret dört dünyadan sonra bu çağları bozulmayacak Tanrı krallığının izleyeceğini söyler. Augustinus'a göre dünya 6 çağ geçirecek ve İsa'nın gökten inişinden sonra bir 7. çağ izleyecektir. Bu 6 çağ, bir insan ömrünün devrelerine de benzetilir. Böylece Tanrı devleti ile Toprak devleti, tarihte ilâhî irade ile şeytani irade devamlı yanyana bulunur ve birbirleriyle mücadele eder. St. Augustinus'un bu düşünceleri Hıristiyan dünyasını Rönesansa kadar etkiledi.

Hıristiyan ilahiyatçılardan Joachim V. Floris de birbirini izleyen üç dünya tasavvur eder: 1) İlk Âlem: Kutsal Deha'nın hakimiyet devri. İbrahim'den İsa'nın doğuşuna kadar sürer. 2) Tanrının oğlunun hakimiyet dönemi. İsa'nın doğuşundan 13. yy.a kadar sürer. 3) Son Âlem: Ruhulkudüs'ün dönemi; bunu takiben gelecektir. Bu üçüncü devirde bir Dux, bir şef (mehdi) gelecek ve İsa'ya düşman unsurları temizleyecektir. Başka bir ifadeyle Kurtarıcı Mehdi çağı.

Avrupa, Rönesans'ı izleyen yüzyıllarda Hıristiyan ilahiyatından vazgeçti. Buna kutsal tarih görüşünün terkedilip yerine insanın aktif özne konumuna çıkartıldığı ve bu aktif öznenin tarihi özerkleştirdiği dönem de demek mümkün. Avrupa'da kaydedilen maddî ve ekonomik ilerleme, bütün başarısını tabiatın özerkleştirilmesi fikrine borçludur; bunu eşzamanlı olarak tarihin Tanrı'nın iradesinden ve müdahalesinden bağımsızlaştırılması, otonomlaştırılması süreci tamamlamıştır.

Nicolo Machiavelli (Makyavel) (1527), tarihte her yerde aynı olan insanın ihtirasları ve çabasını muharrik bir güç olarak görür. Krallar, aristokratlar ve halk daima kuvvet için mücadele ederler. Halk, cumhuriyeti elde etmeye çalışır; hakimiyeti ellerinde tutan iktidar güçleri ise dinin yardımıyla, fetihler ve ahlâksızlıkla durumlarını korumak isterler. Makyavel'e göre, tarih gerçekçi bir gözle okunabilinirse, gelecek de görülür ve keşfedi-

lir. Çünkü insanlık tarihine hükmeden temel faktör, mücadele olan tabiat kanunudur. Darwin'i ve Spencer'i haber veren bu görüş, Avrupalı insanın tarihi oluşturan kutsal öz ve amacın ötesinde dünyaya, dünyevi olan tarafına çevirmiştir. Bu, tarihin kutsal anlamından arındırılıp sekülerleşmesinin ilk önemli adımı sayılabilir.

Bir hukukçu olan Jean Bodin (1596) iklimin sosyal hayat üzerindeki etkisini araştırıp tarihin gelişme kanunlarına değinirken, Güney halklarının ilmi tesis ettiklerini, Orta halkların siyasette ve ticarette yetkinleştiklerini; buna mukabil Kuzey halklarının sınai ve askerî gelişmeyi temsil ettiklerini söyler. Bodin'e göre tarihin başlangıcında bir Altın Çağ olması saçmadır; tarihe hakim olan tek güçten bahsedilebilir; o da ilerlemedir.

Bağımsız tarih felsefesinin İtalyan Giovanni Battista Vico (1668-1744) ile başladığı kabul edilir. Gerçekten de Vico bilinçli bir şekilde halkların sosyal tabiatlarına ilişkin yeni bir ilimden bahseder. Bu maksatla dilleri, fikirleri, âdetleri, devlet düzenlerini, şiir ve sanatları mukayeseli olarak anlatır. Mukayese yelpazesine Japon ve Çinlileri de ekler. Vico'ya göre tarihte üç çağ var:

1) İlahi çağ: Gaibten gelen seslere göre insanların hareket edip hayatlarını düzenledikleri dönem.

2) Kahramanlık çağı: Kahramanların, güçlü hükumdarlarların ve imtiyazlı, soyluların yönetimi altında geçen dönem.

3) Beşerî çağ: Serbest cumhuriyet ve üstün monarşinin dönemi.

Her çağın özel bir karakteri var. Kahramanlık çağında nihayetsiz bir ihtirasın yanında az da olsa akıl var. Halkların seciyeleri bu çağların niteliğine göre değişir: Vahşet, sertlik, yumuşaklık, incelik ve ahlâksızlık birbirini izler. Vico, çevrimsel (devrevi) bir bakış açısından, her halkın başlangıçtaki vahşet dönemine avdet ettiği görüşündedir.

Voltaire'e bakılırsa tarihte daima dogma ile ahlâk, dinî mutaassıpların batıl inançlarıyla, bütün halklarda görülen "tabiî din"den ibaret akıl –ki Masonik varlık ve tanrı görüşünün derin izleridir bunlar– çatışma halinde olmuştur. İnsanı insan kılan ve halkları ilerleten tek bir imkan var; o da Aydınlanma felsefesidir.

Şair Lessing (1781)'e göre tarih büyük bir insan terbiyecisidir. Üç ana

döneme ayrılabilir: Hıristiyanlık öncesi çağ diyebileceğimiz Çocukluk; İsa ile başlayan ve Kilise dogmalarını ihtiva eden Gençlik; Aydınlanma ile başlayan Olgunluk dönemi. Bundan sonrası akla dayalı dinin dönemidir. Bu dönemde sadece düşünce alanında değil, ahlâkî alanda da ilerleme kaydedilecektir.

Kant (ö. 1803)'ın felsefesinde tarih terakki eder. Bu terakkide tabiatın gizli plan ve amacı bulunur. İnsanı hayvandan ayıran akılın inkişafı, bizi cemaat hayatında ferdin gösterdiği toplum-dışılıktan devlete ve medeniyete götürür. İnsanın ahlâkî özgürlüğü bu devlet ve medenî toplumda gelişecektir. Bu ilerlemenin seyri mutlu bir sondur; çünkü artık başlamış bulunan akli inkişafın sonunda halklar birleşecek, kapsamlı bir anayasa çıkacak ve ebedî barış kurulacaktır.

Bunun paraleli sayılabilecek bir tarih görüşünü Friedrich Schiller (1805)'de bulabiliriz. Hıristiyan inancının insanın günah ve günahkâr tabiatına ilişkin varsayımlarını dikkate alan Schiller, insanlığın insiyaki (dürtüsel) ve suçsuz yaşadığı bir "Safdil zaman" tasarlar. Bunu tabiî olmayan ve sapıklıkla geçen "Kültürleşme zamanı" izlemiştir. Şimdi içinde bulunduğumuz zaman ise, düşünme yoluyla ve tamamiyle bilinçli bir ahlâkîliğe doğru ilerlediğimiz "Aklın inkişaf dönemi"dir. Fichte (1813)'nin beş ana döneme ayırdığı zaman tasarımı da bundan pek farklı değildir: Suçsuzluk ve günahsızlığın geçerli olduğu "İlk zaman", otoritenin hakim olduğu "Mecburi zaman", bireyci ve keyfi bir irade hürriyeti sonucunda "Günah ve suçluluğun hakim olduğu zaman", Fichte'nin yaşadığı ahlâkî yükselme ve akıl ilminin yardımıyla içine girilen zaman ve son olarak geleceğin tam akıl çağı diyebileceğimiz mükemmel zaman.

Özünde ilerleme inancını taşıyan söz konusu zaman görüşlerine karşı J.J. Rouessau (1778)'nun düşünceleri önemlidir. O zamanın sürekli ve hep daha mükemmele doğru ilerlediği görüşünü paylaşmadı. Hatta aksine kötümser bir tarih periyodu çizdi. Ona göre insanlığın başında tabiî hürriyet, tam eşitlik, insanlara karşı merhamet vardı. Mülkiyetin çıkışı ile bu cennet bozuldu ve hürriyetsizlik, eşitsizlik ve ahlâksızlıkla paralel medenî toplum da teşekkül etmiş oldu. Toprak mülkiyeti bizzat üzerinde çalışanın tasarrufuyla sınırlı oldukça beşerî mutluluk devam eder. Ancak bireylerin

sözleşmesi devlet ve hükümdar zorbalığını, baskıyı türetir, hürriyet kaybolur ve ahlâk çöküşe uğrar. Bu işin sonunda ya genel kölelik veya zorbalığın bertaraf edilişi vardır. İçine girilen yeni zaman dilimi bunun krizlerini yaşamaktadır.

Rouessau'nun bu kötümser tarih görüşü zamanın ruhuna uygun muydu? Bu soruya muhtelif cevaplar verilebilir. Ancak, eğer içine girilen krizin insan iradesini aşan bir boyutu varsa, bu artık yaşanacak bir kader olur. Rouessau, bu çizdiği tabloyla, bazı çağdaşlarına göre zamanda felaket tellallığı yapan kötümser Romalı tarihçi Cornelius Tacitus'un şu sözünü hatırlatmıştır: "Mukadderat altüst eder."

Belki buradan Romantik tarih felsefesine bir geçiş yapabiliriz:

Romantik demek Romavari demektir. Bir fikir akımı olarak 18. yüzıyılın sonlarına doğru çıkan Romantizm; akılcılıktan, aklın insan zihin ve hayatı üzerinde kurmaya çalıştığı tahakkümden, Aydınlık felsefesinin insana aşıladığı sınırsız ilerleme inancından yüz çevirmektir. Gizemli olan daha önemlidir; geçmiş Aydınlanmacıların iddia ettiğinin aksine kötü değildir; hatta ne varsa geçmişte var. Aydınlanma soyut insan düşüncesiyle sosyal hayatı amorflaştırır; gerçekte asıl olan ulus veya halktır. Romantizm, bu yönüyle 19. yüzyıl milliyetçi akımları geniş ölçüde besledi, ulus devletlerin teşekkülünde destekleyici ve besleyici bir rol oynadı. Romantiklere göre her zamanın kendine ait bir ruhu ve yüceltilmeye layık bir değeri var; halkların fikir hayatlarının köklerine dönüldüğünde oldukça esrarlı, cezbedici kaynaklar bulunur.

Montesquieu (1755) Romantik tarih felsefesinin başlangıç halkasını teşkil eder. Kuramı coğrafi ve iklim şartlarının insan karakteri ve birbirinden farklı halkların ayrı nitelikleri üzerindeki etkilerini ve fonksiyonlarını göstermeyi amaçlar. Örneğin sıcak iklim duyarlılık ve tembelliğe; soğuk iklim kuvvet, cesaret ve çalışkanlığa yol açar. Zorbalık ve istibdatlar ovalara aittir, dağlara ve nehirlere bölünmüş ülkelerde ruhları da serbestliğe meftun halklar yaşar. Avrupa, yeryüzü küresinin en özgür insan kitlesine sahiptir; Doğu toplumlarında eksik olmayan despotizmin birinci sebebi coğrafyanın kendisidir. "Doğu despotizmi" kavramı Montesquieu'dan bir miras olarak birçok kişiye geçecektir.

Buna Herder (1803)'in itirazı olacak. Ona göre barbarlık ve karanlık bir devir yok; olsa olsa ataerkillik ve kilise otoritesinden bahsedilebilir; bu da insanlığın çocukluk çağına tekabül eder ve bu bir yönüyle zaruriydi. Çokça saldırılara hedef olan Ortaçağ, el sanayi, çalışmanın verdiği gurur, şövalyelik ruhu ve halk kuvvetlerinin inkişafına yol açıcı gelişmeleriyle insan ruhunda hayranlık uyandıracak kadar önemlidir. Belki kötü olan Yeniçağ'dır. İnsanlar bu çağa girdikten sonra âdeta tanrılaşmaya koyuldular; askerî ve zorba devletler teşekkül etti; bu devletler varlıklarını sadece korku ve para ile yaşatırlar. Kağıt kültürü ve her türlü eğitim sapıklığa yol açan ana faktörlerdir.

Bu radikal eleştirilerine rağmen Herder, yine de ilerleme inancını büsbütün yabana atmaz. İnsan içinde bulunduğu bu durumdan elbette kurtulmasını bilecek ve bunun mümkün yollarını bulacaktır. Herder'e göre bunun tek aracı akıldır. Aklın beşeriyete hakim olmasıyla "İnsanlık Saltanatı" kurulacaktır.

İyi bir Katolik ve St. Augustinus'un sıkı bir izleyicisi olan Josef Görres (1848), insanda ve tarihte ebedî olarak isimleri ve şekilleri farklı olsa da iki ana kuvvetin daima ihtilaf ve mücadele halinde olduğunu söyler: Karanlık ve ışık, güdü ve akıl, hassasiyet ve irade, beden ve ruh, madde ve maneviyat. Bunların tarihteki çelişkilerine ve bu çelişkilerin tezahürüne, zorbalık ve cumhuriyet, esaret ve hürriyet tekabül eder. Din tarihi açısından ilerleme savunulabilir bir inançtır; her yeni zaman bir öncesine göre daha iyi olabilir.

Tarih'i "Büyük Adamlar" mı Yapar?

Tarihin genel-geçer evrensel yasası nedir? Tarihi değiştiren güçleri nasıl tanımlayabiliriz? Fransız, edebiyat ve sanat tarihi araştırmalarıyla ün yapan Fransız Hippolyte Taine, bu soruya "büyük adamlar" cevabını verir ve büyük sanatçıların kaynaklarından hareket ederek büyük şahsiyetlerin rolüne vurgu yapar.

Ona göre bireylerin maddi, fikrî ve sosyal şartları ile "Çevre"; tevarüs ettikleri yeteneklerin toplamı ile "Irk" ve kendi zamanlarında çevrelerinde buldukları ve kendilerini etkileyen düşünce akımları demek olan "An" ile

bir araya geldiğinde Büyük Adam ortaya çıkar. Bu üç faktörü bir araya getirmek suretiyle tarihi açıklayabiliriz. Biyografik çalışmaların -bu anlamda- başlatıcısı sayılan Taine, kültürel ve çevre faktörlerine yaptığı vurgularla tarih görüşüne yeni bir boyut getirmiş oldu.

İngiliz Thomas Carlyle (1795-1881), işi biraz daha ileri götürerek dünya tarihini, tarihte kırılma noktaları sağlamış büyük insanların tarihiyle aynı şey yaptı. Şefler, yaratıcılar, sonsuzluktan bize gelen elçiler gibidirler. En büyük numune Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'dir. Şairler, papazlar, yazarlar, krallar vd. insanlık tarihinin ruhudurlar. Onları büyük yapan, samimiyet, cesaret, fedakârlık ve kahramanlıklarıdır.

Bu kuramı mantıki sonuçlarına Nietzsche (1900)'nin götürdüğünü söylemek pek abartma olmaz. Batı'nın bu en problemli mütefekkirine göre tarihin evrensel yasası acımasız mücadeledir. Büyük insanlar, kendilerinden aşağı konumda olan yığınları sürü gibi güderler, onlara karşı bir mücadele verirler. Eğer tarihin finalinde gerçekleşecek bir amaçtan söz etmek mümkünse, bu "Süpermen" diyebileceğimiz üstün-insan'dır.

Hemen şunu kaydetmekte yarar var: Bütün kültürlerde "üstün-insan" fikrine rastlanır. Ancak hemen hemen hepsinde üstünlük manevî ve ahlâkîdir. İslâm tasavvufunda bunun en somut ifadesi "İnsan-ı kamil"dir. Kamil insan, yaratılışın amacına uygun olarak varlık ağacının olgunlaşmış meyvesi olmak durumundadır. İnsan bağımlılıklarla çevrili bir dünyada yaşar; ama dünya onun nihayeti değil, kemale ermenin başlangıcı ve alanıdır. İnsanın nihayeti özgürlüğüdür ve bu özgürlük ancak kemale ermekle gerçekleşebilir. Nietzsche ve diğerlerinin Süpermen'i ucu hiçbir metafizik âleme açılmayan kapalı bir dünya sistemi içinde zeka ve biyolojik yetenekleriyle evrimleşmiş ve varlık üzerinde hegemonya kurmuş seküler bir yaratık tasarımıdır.

Irk Kuramı

Tarihi ırk faktörüyle açıklayan düşüncelere geldiğinde ilk akla gelen isim Comte Gobineau (1882) olmalı. O, sosyal hayatı ta derinden yöneten doğa yasalarına işaret ettikten sonra, benzer şekilde tarihi yöneten doğa yasalarından da sözeder. Tarihin yasası gelişme diyebileceğimiz inkişaf'-

tır. Geçmişte tarihî inkişafın yasaları doğru ve arzulanabilir şekilde yönetti; zira ırklar saftı ve birbirlerine karışmamışlardı. Şimdiki durum ise oldukça kötümser bir tablo çizmektedir. Sebebi ise, giderek tek yaratıcı ırk durumunda olan "Beyaz ırk"ın diğerleriyle karışıp kaybolma tehlikesiyle yüzyüze gelmiş olmasıdır. İnsan türünün üç ana saf ırka ayrıldığını söylemek mümkün:

1. Beyaz ırk: Güzellik, düşünce ve gücü temsil eder. Tarihte tanık olduğumuz bütün büyük kültürel hareketler ve zenginlikler, söz gelimi Hint, Mısır, Asur, Yunan, Roma ve Cermen kültürleri bu ırkın eseridir.

2. Sarı ırk: Kudrete sahip olduğu söylenebilir, ama düşünce gücü olarak ortada sayılır; ana karakteristiği maddî kazanç peşinde olmasıyla öne çıkar.

3. Siyah ırk: İrade açısından kudret sahibi olmayıp zayıftır; sanata yatkınlığıyla diğerlerinden ayrılır.

Beyaz ırkın karışımıyla Çin, Meksika, Pera ve Maya kültürleri teşekkül etti.

Gobineau'yu, İngiliz H. Stewart Chamberlain (1855-1926), Cacher de Lapouge, Otto Ammon ve Hans Günther izlemişlerdir. Ancak söylemek gerekir ki, ırkçı kuram Ernest Renan'la doruğuna ulaştı. Renan tarihin itici gücünü ırkın ruhunda saklı görüyordu. Renan, ırk kuramını somut tarihin alanından çıkarıp dinlerin ortaya çıkışına ve dinlerin müntesiplerine de uyguladı. Onun kuramına göre İslâmiyet ve Hıristiyanlık belki iki farklı din olmaktan çok, iki farklı ırkın kendilerini dışa vurmalarıdır.

Renan, semitik ırkı özel bir kategoriye yerleştirdi: Bu ırktan gelen insanlar irrasyonel, düşünme yeteneği zayıf, kafa yapıları bilime ve soyut kavram ve düşüncelere kapalı, plastik sanatlara duyarsız, felsefeye yatkın olmayan, kendini mistik ve şiirsellikle ifade etmeye eğilimlidirler. Renan'ın İslâmiyet ve Doğu kavimleriyle ilgili söz konusu değerlendirmeleri başta Namık Kemal olmak üzere birçok Müslüman şahsiyetten büyük tepkiler almaya neden oldu.

Leopold Ranke (1886) bu görüşlere itiraz eder ve tarihin mutlaka, kaçınılmaz bir gelişme/inkişaf izlediği varsayımını reddeder. Büyük adamlar aracılığıyla tarihte ortaya çıkan ahlâkî enerjiler, manevî güçler ve dönüştürücü fikirler belli bir gelişme sağlar; ama bunlar sadece kendi

zamanlarını kurmaya yarayabilirler ancak. Bir süre sonra kaybolmaya yüz tutarlar, başka kavram, ideoloji ve düşünceler arkasında gizlenmeye başlarlar. Hıristiyanlık bunun en somut örneğini teşkil eder. Bu büyük dinî hareket yanında Ortaçağ imparatorluğu, ulus devlet ve demokrasi de aynı durumdadır. Bunlar belli şartlarda ortaya çıkan tarihsel kategorilerdir. İşin aslına bakılırsa, tarihin dönüşümünü sağlayan bu türden köklü fikirlere akılcı izahlar yapmak imkânsızdır, belik de bunlar Tanrı'nın yeryüzündeki arzu ve düşünceleridir. Aralarında değer farkı koymamalı; çünkü bunların her birinin özel bir yeri ve değeri var.

Acaba Ranke, yeryüzünde vuku bulan zulüm ve haksızlıkları da Tanrı'nın mahiyetini bilemediğimiz arzularına mı bağlıyordu? O, ilerleme inancını safdilce buluyor, sadece teknik ve ikitisatla sınırlı tutulmasını öneriyordu. Çünkü düşüncelerin gelişmesi biraz da mekan farkına bağlıydı, bir kere bir gelişme başgösterdi mi, bir halktan diğerine yayılma istidadı gösterir.

Kültür tarihçisi İsveçli Jakob Burckhardt (1897) tarihte üç etkileyici (müessir) gücün varlığına işaret etmektedir: Devlet, din ve kültür. Devlet ve din değişkenlik vasıflarına sahip değildirler, zorlayıcıdırlar. Kültür ise sürekli hareket halindedir, tabiatı gereği serbestiye sahiptir. Kültür, istesek de istemesek de hem düzeltir hem tahrip eder. Öyleyse tarihe felaketler ve mutluluklar açısından bakmamalı. Çağımızda demokratik düşünce ve ideallerin yaygınlaşması çok da hayırlı sonuçlar vermez. Tarihî mülahazanın en yüksek amacı özgürleşmektir. İhtiraslar ve vehimler içinde hakim olmayı korumak durumundayız. Dünyayı çetin mücadeleler meşgul ediyorsa da, bunlar insana göründüğü kadar önemli değildirler.

Çoktan Batı'nın sonun başlangıç aşamasına girdiğini açık bir dille savunan Oswald Spengler (1936), tarih görüşünü "ilerleme inancı"nın safsatasını açığa vurma temeline dayandırdı. Mağara hayatından başlayıp bugüne gelmiş bir ilerleme çizgisinin sürdüğünü düşünmek tümüyle saçmalıktır. İnsanlık boş bir sözdür; hiçbir amacı, hiçbir düşüncesi, hiçbir planı yoktur. Gerçek muhtevası yalnız köyün ve kırın sinesinde yetişmiş münferit kültürlerdir; Çin, Hind, Babil, Mısır, Mexiko, Peru, Maya, Roma, Arap ve bugünkü Batı kültürleri.

Her kültür kendi özel ruhu, fikir ve ihtiraslarıyla bir bütün, bir orga-

nizmadır. Her kültürün kendine özel sanatı, felsefesi, riyaziyesi vardır. Her kültür bir bitki, bir hayvan gibi doğar, olgunlaşır ve ölür. Tekerrür etmez. Kültür sınırlı bir hayat şiddetine sahip, kapalı ve en yüksek dereceyi haiz canlı bir varlıktır.

Belli başlı üç kültürden söz etmek mümkün:

1. Apollonvari kültür: Yunan-Roma kültürü,
2. Büyücü (magisch) kültür: Arap kültürü,
3. Faustvârî kültür: Batı kültürü.

İlki hassasiyet kültürüdür. Hayatı sever, tarihteki inkişafın fikrini izlemeksizin kuvvetli çizgilerle somutu yakalar. Hıristiyanlığa ve İslâm'a bağlı büyücü Arap ruhu derin düşünür, hayat endişesiyle doludur. Rüyalar, masallar ve vahiyle örülüdür. Temel varsayımına göre hayatta iyi ve kötü ruhlar arasındaki ebedî mücadele inancı hakimdir ve bu hep böyle sürecektir. Faustvârî Batı ruhu sınırsızdır. Her yerde aradığı şey mekan, derinlik ve nihayetsizliktir; düşünür, kişilik kazanmak ve özgürlüğe sahip olmak peşinde koşar.

Her kültür; ilkbahar, yaz, sonbahar ve kış; ya da çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık vetireleri yaşar. Spengler de diğerleri gibi yaşadığı dönemin tabiat bilimlerinden etkilenir. Ancak temel aldığı bilim modeli fizik değil, biyolojidir. Her kültürün kendine mahsus bir ruhu var. Kültürün ruhunu biçimlendiren sanattır. Her kültürün mekan kavramı değişiktir ve kültür kendi mekan anlayışını mimarisinde ifade eder.

Kültürlerin başlangıç noktasında mitolojiler, kahramanlar ve evliyaya ait masallar var. Bunu bilinç kazanma, ilk felsefe, riyazet, püritanizm ve sivil hayatın gelişmesi devri izler. Akılcılık, aydınlık ve büyük felsefe sistemleri çağı üçüncü döneme aittir. Dördüncü dönemde büyük dünya kentlerinin doğduğu medeniyet çağıdır. Bu çağda amacı sadece mutluluk olan materyalist bir ihtiras başlar. Bilimlerde uzmanlaşma çıkar, iktisat devleti güçlenir; teknik, spor, lükse düşkünlük dini ve metafiziği geriye iter. Toplumsal önderlik mühendislerin eline geçer ve bunlar düşünceleriyle sanatçıların yerini alır. Devlet sezarlaşır ve despotizme yönelir. Toplum kitleye dönüşür. Kültür sertleşir ve yeni kültüre başlangıç olan genç halkların, yabancı fatihlerin ganimeti olur.

İşte Batı kültürü bu son aşamaya girmiş bulunuyor. Spengler, trajik sonun bir habercisi olmak üzere kitabına Batının Çöküşü adını vermiş.

Bir yönüyle Spengler'in görüşlerinin İbn Haldun'un görüşlerine yakın olduğunu söylemek mümkün. Yine de İbn Haldun kadar, kültürlerin ortaya çıkış nedenlerini tam vuzuhla açıklayamıyor; bu yüzden zaman zaman "esrarlılık, düzensizlik ve talih" gibi anahtar terimler kullanıyor. Bir bakıma onun perspektifinden "tesadüf" kavramına başvurmaktan başka inandırıcı bir neden yok. Spengler, tarihte devamsız ve kopuk devrelerin varlığını öne sürmek suretiyle kendisinden öncekilerin toplumu büyüyen bir organik bünye telakki eden kuramlarına karşı çıkarak bunaklığa ve çöküntüye uğrayacağını söyledi.

Kuşkusuz bu tür yaklaşımları Heraklit'e kadar götürebiliriz. Ama Spengler'e Goethe, Nietzsche, Fransız Le Play, Amerika'da Brooks Adams, İtalya'da Corrado Gini, İngiltere'de Flinders-Petric ve Rusya'da Danilevsky gibi 19. yüzyılın değişme fikirlerine meydan okumuş düşünürler derinden etki etmiştir. Buna mukabil Spengler de Toynbee, Mumford, Sorokin ve Suzuki'yi etkilemiş bir tarih felsefecisidir. Ayrıca Marxistler'in Spengler'i sevmediklerini söylemeye gerek yok; çünkü onlar tarihin itici gücünü gelişmede bulurlarken, o pek de izahını yapamadığı kaderde görmüştür. Karl Marx'a göre tarihin mutlu sonu olan Komün toplum bir kaderken, Spengler çöküşü kader görmüştür.

Spengler'in İslâm medeniyetine ilişkin görüşleri ilginçtir. Ona göre "büyüsel tip"e girebilecek bu medeniyetin özgün bir tarafı yoktur. Muhammed İkbal bu görüşü eleştirir ve büyüsel medeniyet tipine dualizmi ve mesiyanizmi yerleştirebileceğimizi söyledikten sonra İslâm'ın Tevhid inancıyla diğerlerinden ayrıldığını ve özgün olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Toynbee

Yakın zamanların en önemli tarih felsefecisi sayılan Toynbee, bir yönüyle çevrimsel, bir başka yönüyle ilerlemeci sayılır. Paradoksal gibi görünen bu iki karşıt düşünce onun tarih görüşünde uygun bir zeminde uzlaşma noktası bulabilmiştir. Ona göre medeniyetler yükselir ve çöker.

Spengler kadar kötümser değildir; çünkü hakiki ilerlemeyi dinde görür. Hiçbir medeniyet ebedi olarak hayatiyetini sürdüremez, medeniyetlerin her biri ölürken evrensel bir kilise yaratırlar.

Medeniyetlerin doğuş ve çöküşlerini açıklamaya çalışırken, uzviyetçiliği dinamik bir unsur olarak kullanır. Onun bakış açısından ilk kültürler "tavşanlar"dır: Bunlar hacimce küçük, sayıca çok, ömürleri kısa, ancak insan ilerlemesi üzerindeki etkileri azdır. Bunun arkasından "filler" gelir. Bunlar da hacimce büyük, sayıca az, ömürleri uzun, tesirleri kuvvetlidirler. Bu türlere tarihî medeniyetler demek de mümkün.

Medeniyetler organik değişme vetiresi içinde doğar, gelişir, zirveye çıkar ve ölürler. Bazıları ve daha çok istisnai olarak bu organik sıralamayı izlemez, vaktinden önce durgunlaşır ve "taşlaşır"; böylece çöküş haline gelirler. Bunun nedeni bunların "vaktinden önce doğmuş olmalarıdır." Bu anlamda 21 medeniyet sayılabilir. Bunlardan beş tanesi, Mısır, Sümer, Çin, Hint ve Maya; diğerleri ise onlardan doğmuşlardır.

Bir de "durdurulmuş (arrested) medeniyetler" var. Bunlar da beş tanedir: Polinezya, Eskimo, Göçebe (nomadic), Osmanlı ve Isparta medeniyetleri. Bunların ortak iki özelliği var: Kast sistemi ve uzmanlaşma eğiliminin güçlü oluşu. Göçebe medeniyetlerde üç kast var: Çoban insanlar, yardımcı hayvanlar ve sığırlar. Farklı olarak Eskimolar'ın iki kastı var; avcı insanlar ve yardımcı köpekler. Toynbee'ye göre Osmanlı'daki reâyâ, sürüye tekabül eden bir kasttır.

Medeniyetler "iç" ve "dış" proleterya aracılığıyla yıkılırlar. Proleterya yaratıcı azınlığa karşı, kitleleri ifade eder. Toynbee'nin "proleterya" kavramı pek de uzak olmayan bir mesafeden İbn Haldun'un güçlü bir asabiyete sahip olan "bedevîler"ini hatırlatır. İbn Haldun'un etkisini tarihsel şemanın kurgusunda ve medeniyetlerin din ekseninde teşekkül ettikleri fikrinde de gözlemek mümkün. İbn Haldun gibi Toynbee de kurucu etkenin zaman içinde kurumlaştığını ve devletin temelini oluşturduğunu söyler. Nihayet -zamanı geldiğinde- devlet, çevreden merkeze doğru yürüyen barbarlar tarafından yıkılır, tarih sahnesinden çekilmeye zorlanır.

Toynbee'nin şemasına göre İslâm medeniyetinin kurucu düşüncesi "Ümmet"tir; kurumlaşma safhası Emevî ve Abbasî devletlerinin teşekkül

etmesi ve göçebelerin yerleşik hayata geçmesiyle tamamlanır. Türkler, İranlılar ve Berberîler ise çevreden merkeze doğru saldırıya geçen "barbarlar" konumundadır. Buna inanmamız için ciddi hiçbir sebep yok; çünkü İran Safevi ve Osmanlı medeniyeti, dış etki ve aşılara rağmen özde Emevî ve Abbasî medeniyetinin bir devamı ve yer yer tekamül etmiş şeklidir.

Sorokin

Sosyal değişmeyi sosyolojinin özü kabul eden Sorokin, düz hatlı vetireler yanında devrevi (çevrimsel) vetireler de kabul eder. Onun toplum felesefesinde sosyal sistem güçlü bir hayat hamlesine sahiptir, bu daimi bir hareket ve değişme gösterir. Toplumlar devrevi (cyclical) ve vezinli (rythmical) hareketlere tâbi olarak gelişme gösterirler. "Toplum", "kültür" ve "bireysel şahsiyet" olarak üç vetire üzerinde durur.

Toplum karşılıklı ilişkiler içinde bulunurken, fertlerin bütününü meydana getirir. Bu, aslında modern zamanlara özgü en doğru toplum tanımlamasıdır. Çünkü bireylere nasıl ilişkiler içine girileceğini öğreten ve hatta empoze eden devletin etkisinde "toplum" denen sentetik fenomen meydana gelmiştir. Bu üç proses sürekli olarak hareket eder ve değişir. Bir şeyin hareketi diğer şeylerin dengesini bozar ve değişmelerine yol açar. Ama hiçbir şey tek yönde ve sonsuza kadar ilerleme kaabiliyetini gösteremez. Zamanla bir unsuru yöneten güçler, kendi kendilerini doygunluk haline getirip zayıflatırlar ve tam bu vetirede karşıt güçler kudret kazanmaya başlar.

Değişme sonunda bazı toplumlar çöker, nüfus dağılır, insanlar onların iç motivasyonları demek olan isteklerini kaybeder, böylelikle kültürler yıkılır.

Sorokin, Toynbee'yi sıkı bir eleştiriye tabi tutar. Ona göre Toynbee'nin saydığı 26 medeniyetten en azından 16'sı ölmüş, diğer 10 tanesi de bugünkü Batı medeniyetinin tehdidi altına girmiş bulunmaktadır.

Sorokin'in bakış açısından Mısır, And Dağları Mıntıkası, Minos, Sümer, Maya, Hint, Hitit, Suriye, Grek, Babil, Meksika, Arap, Yukatan ve Osmanlı medeniyetleri ölmüş medeniyetlerdir. Batı tehdidi altındaki 10 medeniyet ise Batı (bizzat kendisi tehditkârdır, ama yaşayanlar arasında)

Hıristiyan, İslâm, Rusya, Hindu, Çin, Japon, Polenezya, Eskimo ve Göçebe medeniyetler. Sorokin'in Batı medeniyetini kendi kendini tehdit altına alan medeniyetler kategorisi içinde ele alması son derece manidardır.

Bir Değerlendirme

Batıda 18. ve özellikle 19. yüzyılda gelişen tarih felsefesi ve sosyoloji, tarihin anlamını araştırır ve toplumsal değişmenin belirleyici yasalarını bulmaya çalışırken, her iki disiplin de, ilâhî iradenin tarihsel ve beşerî olaylara dahlini mutlak anlamda inkâr etme konusunda âdeta söz birliği içinde oldular. Hıristiyanlığın "Kutsal tarih" görüşü hiçbir şekilde iltifat görmedi. Bilimsel zihnin tabiatı otonomlaştırmasına paralel olarak tarihin de otonomlaştırılması, başka bir ifade ile Allah'ın tasarruf ve denetiminden çıkarılması istendi. Ne var ki ilahî irade ve kutsalın eşyanın özüne akışı yoksayılırken, bu kez başka etkenler, güçler konuldu, bir tür kutsal ve ilâhî olan yerine seküler ve profan olan ikame edildi. Çevresel faktörlere, söz gelimi ekonomi, coğrafi yapısal farkların etkileyici özelliklerine aşırı vurgular yapıldı ve bunların tarihin kaderi üzerinde belirleyici konumlara sahip oldukları farzedildi. Doğal olarak herkes bu kadar materyalist düşünmüyordu; ama herkesin tabiattan ve tarihten kovmaya çalıştığı ilâhî iradeyi öngörüydü. Bu açıdan bütün tarih felsefeleri, kendilerine özgü kavramsal modellere bağlı olarak tarihsel akışın arkaplanında neyi belirleyici görüp kabul etmişlerse, onu mutlaklaştırmışlardır.

Tarih felsefesi gibi sosyoloji de, toplumsal değişmede belirleyici gördüğü etkeni mutlaklaştırma eğilimindedir. Kuşkusuz buna sosyologlar itiraz ederler; ama dinî bakış açısından "belirleyici" olan gerçekte mutlaklaştırılmış olandır. Her iki durumda karşımıza çıkan mutlaklaştırma, sonuçta –dinin kavramlarıyla konuşacak olursak– gerçekte ilahlaştırmadan ve etkenler sayısınca ilahların sayısını çeşitlendirmeden başka bir anlama gelmez. Bu anlamda seküler tarih felsefesi ve sosyoloji kuramları, "özgün" olmaktan çok, dinî olanı tersine çevirme, sekülerleştirme girişimleri olarak görülebilirler.

Oysa, tabiat ve genel varlık âlemi gibi tarih de Allah'ın kudret eli altındadır ve her an Allah'ın müdahalesine açıktır. Kuşkusuz Allah'ın müda-

halesine daveti kullar çıkarır, ama davet olsun olmasın müdahale edebilen güç sadece Allah'tır. Allah tarihe müdahale eder, tıpkı Bedir'de müdahale ettiği gibi. Bu açıdan biz, ilâhî iradenin temelde belirleyici roller oynadığını söylerken, bir yandan tarihin kör bir tesadüfler sonucu teşekkül etmediğini –ki zaten bir teşekkül varsa, bir irade de vardır–; öte yandan sayıları sonsuza kadar çoğaltılabilen güçleri Bir'e indirdiğimizi ifade etmek istiyoruz. Nasıl varlıkta iki alan yoksa, tarihin nihai akışında da iki mutlak irade yoktur. Elbette çevresel faktörler daima etkileyici (müessir) roller oynarlar ve tarihin değişme kalıplarını anlamak için bu etkileyicilerin fonksiyon ve önemlerini çok iyi bilmek gerekmektedir. Ama Sufi bir argümanla anlatmak gerekirse, tarihin serbest iradeye sahip özgür aktörü durumundaki kul zahirde muhtar, hakikatte ise mecburdur.

Peki, bu mecbur olduğumuz şey nedir? Biz, eğer Allah'a doğru bir yürüyüş halinde isek ve bu bizim tarihimiz ise, ilâhî irade ve amacın yok sayıldığı böyle bir yürüyüşte, durumumuz, belli bir istikamete doğru hızla giden bir trenin içinde vagonlar ve kompartımanlar arasında yürüyebilen insanın bu yürüyüş yeteneğiyle kendini trenin yönünü etkileyebilecek konumda gören insanın durumu gibi olmaz mı?

Seküler tarih felsefesi ve sosyoloji dinden farklı neyi önerebildiler ki! Her iki disiplin de olguların gerisinde belirleyicilik rolünü oynayan "görünmez-gizli güç"ü aramıyor mu gerçekte? İlahi iradeyi inkar ediyorlar, kaderi tanımıyorlar; ama yine de insanı şu veya bu derecede aşan gizli birtakım güçlerin, görünmeyen, farkedilmeyen, belirleyici faktörlerin varlığını kabul edip bunları keşfetmeye çalışıyorlar. Bu, kimi zaman tabiî çevre, kan olurken kimi zaman başka bir şey oluyor. Onlar bunlara "belirleyici güç veya etken" derken biz "ilâhî irade" deriz; onlar "değişme yasaları" derken biz ilâhî iradenin tecellîsi anlamında "kader, ecel, va'd, sünen" vd. deriz. Fark temelde değil, kavramlarda ve teşhisin doğruluğunda yatmaktadır; ama mahiyetle ilgili olduğundan bu fark hayli önemlidir.

Son iki yüzyılın tarih felsefesine Batı-merkezli bir gözden bakıldı. Batı dışı toplumlara çeşitli adlar konuldu. Söz gelimi Batı kendisi için ilerlemenin amacı olarak güç, refah ve kültürü uygun görürken; Sovyet Rusya'ya

ideolojiyi; Ortadoğu, Asya ve Afrika için dini; Japonya'ya taklidi; Çin ve Hind'e tarih ve geleneği; Latin Amerika'ya şantiyeyi, Avustralya'ya kopya kültürünü uygun gördü.

Tarih felsefesinde Batı-merkezcilik, modern tarih bilincinin babası sayılan Hegel'den beri ana hareket noktasıdır. Öyle ki Hegel'den sonra gelenler onun şu veya bu biçimdeki türevleri sayılır. Hegel, diğerleri gibi zamanında hakim düşünce olan "gelişme" ve "modernleşme"ye tutku derecesinde bağlıydı. Ona göre tabiat bilimlerindeki bütün keşif ve buluşların amacı bundan başkası olamazdı. Bu açıdan Hegel, Batılı anlamdaki gelişme ve modernleşmenin görülmediği bütün Doğu'yu "çocukluk dönemi"-ne tekabül eden geri bir safha olarak görüyordu. "Ergenlik çağı"nı Grek ve Roma, "Olgunluk çağı"nı ise Batı Cermen temsil ediyordu. Hegel'e göre İslâm başlı başına tarihî manada ne bir uygarlık, ne bir dönem ve ne de bir süreçtir. Batı'nın gelişme çizgisi üzerinde sadece bir halka, "konaklardan bir konak" görülebilirdi ancak. Bu tarih görüşünden yüzkızartıcı sömürgecilik çıkmaz da ne çıkar?

Tarih Felsefesinin Eleştirisi

1. Tarih felsefecileri, önce tarihî hayat ve onu yöneten kuvvetler hakkında birtakım ana telakkiler tespit ediyorlar. Sonra bu telakkileri ispata yarayacak tarihî olayları özel yöntemlerle seçerek bir araya getirip kavramsal bir model, bir sistem kuruyorlar. Bu, bir kuram olarak ortaya çıkmaktadır.

2. Kuramı geçerli kılmak için mevcut bir olguyu veya durumu tarihe dayandırarak meşrulaştırıyorlar.

3. Olanı tasvir ederlerken, aslında olması gereken gönderme yapmak ve böylelikle geleceği kurgulamak amacıyla mevcut durumdan hareket edip (veya mevcut durumun onları yanlışlayan tarafının önemli olmadığını öne sürüp) tarihi manipüle ediyorlar.

4. Gerek tarih felsefecileri ve gerekse sosyologlar, kuramlarına dayanak teşkil edebilecek elverişli veya kullanışlı malzemeyi öncelikle el altında hazır duran Batı toplumu üzerinde yaptıkları gözlemlerden devşirirler. Gözlem alanı Batı toplumu, sonra bu toplumun tarihsel gelişmesi, arka-

sından diğer toplumlarla mukayeseden ortaya çıkan evrensel bir yasaya ulaşma fikri.

5. Tarih felsefesi ve sosyolojinin bilimsel vasfını teşkil eden seküler bakış açısı, kaçınılmaz olarak ilâhî iradeyi yok sayar. İlahi irade ve Tanrı kavramlarının söz konusu olduğu durumlarda –söz gelimi Hegel'deki Gays/Küllî akıl veya ruh– dinlerde sahip oldukları semantik anlamlardan farklı anlam ve içeriklerde kullanılırlar. Yine meselâ Pareto'nun sosyoloji için koştuğu önşartlar arasında şu önermeler dikkat çekicidir: Gözlem ve deneye girmeyen hiçbir cevher, mutlak prensip, hiçbir ahlâkî değerlendirme, gözlem ve deneyi aşan hiçbir şey mantıksal-deneyimsel bir sosyolojinin kompozisyonuna giremezler.

6. Geçmişle ilgili biricik bilgi kaynağı tarih kabul edilir. Tarih de araştırma ve malzeme toplamada "özel yöntem ve bakış açılarına göre" ele alındığında birbirinden çok farklı -fakat aynı zaman kesitini ve malzemeyi esas alan- yorumlara ve sonuçlara konu olabiliyor. Bu anlamda kutsal metinlerin, vahiylerin geçmişle ilgili verdikleri bilgiler referans olarak ele alınmıyor.

7. Tarih anlayışlarında gelecekte ve dünyada tahakkuk edecek bir "altın-çağ" ya da "dünya cenneti" fikri –açık veya zımnen– merkezî yer tutar. Bu da kuşkusuz Yahudi ve Hıristiyanlığın zaman ve tarih kavramlarına dayanmaktadır. Yahudilik'te Yahova'nın İsrailoğulları'na vaadettiği "Arz-ı mev'ud"a ulaşma ve Hıristiyanlık'ta Mesih'in gelişini öngören Mesiyanik inanç, seküler kavram ve yaklaşımlarla modern tarih ve sosyolojiyi derinden etkilemiştir.

Bu her iki inançta insanın bütün sorunlarından kurtulacağı ve bir tür cennete benzer bir durumda uyum elde edeceği beklentisi hakimdir. Böyle olunca geçmiş bugün'e, bugün yarına göre daha zorlu ve geridir. Her şey gelecekte olacaktır. Şu halde tarihte bu mutlak geleceğe doğru kaçınılmaz bir gidiş, bir ilerleyiş var. Sosyal bilimlerin temel yönelimi olan ilerleme inancının bilinç-altı kökü bu iki dinî telakkiye dayanmaktadır. Rönesans ve Aydınlama felsefesiyle, özellikle 17. yüzyıldan itibaren bu "Mesiyanik İnanç" laikleştirildi ve tabiat bilimlerinin gelişmesine paralel olarak "mutlak ilerleme düşüncesi"ne dönüştü.

8. Tarih felsefelerinde özellikle 19. yüzyılda batılı olmayan toplumların tarihi ve medeniyetleri de bu alana alındı. Fakat hepsi, laikleştirilmiş mesiyanik düşüncenin göndermede bulunduğu altın çağa doğru ilerlerken, "birer halka", gidişi temin eden, inkıtaya uğratmayan "birer süreç" olarak tanımlandı. Dolayısıyla batılı olmayan bütün medeniyetler, hangi ölçüde "gelişmiş veya yüksek medeniyet"ler olursa olsunlar, "zamanlarını, devirlerini tamamlamış", süreçlerini doldurmuş ve bir daha geri gelmeyecek süreçler olarak kayda geçirildi. Bir daha dirilmeleri veya geri gelip tarih sahnesine çıkmaları mümkün olmayan bu geçmiş medeniyetler veya yaşanmış zamanlar, geleceğin altın çağına birer basamak teşkil etmeleri ve Batı'nın modern sürecinin doğruluğunu göstermeleri dolayısıyla önemlidirler.

9. Mesiyanik altın çağ inancı laikleştirilince, bu sefer tarihin Mesih'in somut olarak geleceği değil; "devamlı gelişen toplum, ilerleyen medeniyet, büyüyen iktisadî hayat" tarihin amacı olarak ikame edildi. Kimisi buna "insanlık dini" adını verdi (Saint Simon, Auguste Comte gibi); kimisi mutlak ruhun kendini gerçekleştirmesi (Hegel gibi); kimisi de komünist toplum dedi (Marx ve Engels gibi).

Burada bir nokta üzerinde durmak gerekir: Şii doktrinde Mesiyanik inançla benzerlik gösteren Mehdinin gelişi inancında İmam Humeyni'nin yaptığı değişiklik çok önemli görünmektedir. Geleneksel Şia inancında Mehdi bozulmanın had safhaya vardığı, zulüm, baskı, çelişki ve haksızlıkların arttığı bir zaman diliminde zuhur edecektir. Bundan dolayı her türlü olumsuzluk ve buhran Mehdi'nin zuhurunu çabuklaştırıcı ve müjdeleyici kabul edilmiştir. Ancak İmam Humeyni bir bakıma bu inancı tersine çevirdi ve zuhura hazırlığı buhranı ve çelişkiyi derinleştirmekle değil, iyileştirme, İslâm'a fiilen geçme düşüncesiyle değiştirdi. Bunun yanında Hıristiyanlık Altın Çağ için ilâhî iradenin yardımına dayanıyordu; laikleştirilmiş tarih felsefesi, tarihi bundan da arındırdı. Öyle ki son dönemlerde zorunluluk ve anlam arayışına son verilerek tarih büsbütün absürd bir kimliğe büründürüldü.

Bütün bu gelişme ve ilerleme yürüyüşünü, birbirini izleyen "süreçler dizisi"ni düzenliyor olması önemlidir. Bu süreçler yönlendiren de "birta-

kım yasalar"dır. Yasalara "ilkeler" de denebilir. Nasıl tabiat bilimlerinde fizik yasaların bilinmesi, fizik dünyasının denetlenmesi imkânını ve gücünü bize veriyorsa, aynı şekilde toplumsal değişmenin ve tarihî süreçlerin bağlı olduğu yasaların keşfedilmesi de, bize geleceğin "aydınlık yolu"nu açacak, yol üstünde duran engelleri aşmamıza yardım edecektir.

10. Modern tarih felsefesi temelde Allah'ın, varlık âleminde, insanın ve insan topluluklarının hayatında herhangi bir dahli, kudreti, iradesi olmadığı fikrine dayanır. İnsanın tarih boyunca Allah, varlık ve insanlarla ilişkisini düzenlerken sahip olduğu köklü telakkileri yok sayar; Allah'ın insana ne azap verdiğini ne yol gösterip lütufta bulunduğunu kabul eder.

Halbuki tarih insanın Allah'a doğru bir yürüyüşüdür. İnsan Allah'ı unuttuğunda, Allah da ona kendi nefsini, özvarlığını unutturur ve bu durumda insan evrensel ilkeyle, hayatın kaynağı ve varlığın referansıyla bütün ilişkilerini koparır. Böyle bir insan artık yeryüzünde şaşkın, yolunu şaşırmış (dalal) vaziyette dolanır durur; hayatının anlam ve amacını kaybeder, böylelikle tabiat kuvvetlerinin önünde rüzgara kapılmış bir yaprak gibi sürüklenir durur.

İkinci Bölüm

"TOPLUM" TASARIMININ TARİHÎ KÖKLERİ

"TOPLUM" TASARIMININ TARİHÎ KÖKLERİ

Modern zamanlarda ortaya çıkan bütün toplum felsefeleri veya kuramları, ancak Aydınlanma, Fransız devrimi ve ulus devletlere geçildikten sonra teşekkül eden "toplum"un tarihsel ve evrensel bir kategori olduğu iddiasına dayanırlar. Gerçekte ise toplum yeni bir fenomendir ve tarihte müşahede ettiğimiz beşerî örgütlenmeler toplumdan farklı bir mahiyet arzetmektedirler. Çalışmamızın bu bölümünde "toplum" denen modern fenomenin aslında niçin "türedi" bir kavram olduğunu göstermeye çalışacağız.

İnsan soyunun belli bir evrim aşaması geçirerek ilk toplumun meydana geldiğini varsayan toplum kuramlarında bu "ilk toplum"un meydana geliş şekli üzerinde tatminkâr bilgilere rastlamak mümkün değildir. Oysa insanın diğer canlılar gibi evrim geçirerek hayvansal türlerden farklılaştığını kabul etsek bile, tabiat üzerinde her tarafa dağılmış ve âdeta birbirinden kopuk bir şekilde insanî seviyeye ulaşmış bu tek tek insanların nasıl bir araya geldikleri ve bu bir araya geliş tarzının teknik yönü de en az insanın menşei kadar önemlidir. Evrimi esas alan kuramcılar, ta başından bu yana böylesine önemli bir soruyu cevapsız bırakmayı tercih etmiş; ilk toplum denildiğinde, yine ancak kurgu yoluyla desteklenen birtakım varsayımlara dayalı "ilkel insan grupları"nı başlangıç noktası kabul ederek bu ilkel toplumun sosyal, töresel, ruhsal, ekonomik ilişkileri maddî ya da çevresel yapıları konuları araştırmayı daha önemli saymıştır.

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi Durkhaim'a göre ilk insan cemi-

yeti klanlar'dan oluşmuştur. Kuşkusuz ilk insan cemiyetini tesbit etmek önemli bir şeydir. Ne var ki ilk insan cemiyeti kabul edilen klan'ın nereden ve nasıl teşekkül ettiğini araştırıp bulmak ve ikna edici delillerle açıklamak da önemlidir. Durkheim klan'ı anlatırken, klan'da yaşayan insanları, "aynı soydan gelen topluluk" olarak görür ve şunları ekler: Kapsamında daha yalını bulunmayan, tek parça olarak görünen, daha önceki bir parçalanmanın da izini taşımayan bir toplumdur. Klan'ın önemli özelliklerinden biri fertlerinin birbirleriyle evlenmemeleridir. Eğer öyle ise, kendimize şunu sorabiliriz: Daha önce parçalanmış bir insan grubundan olmayan, aynı soydan ve üstelik birbirleriyle evlenmeleri kesinlikle yasak olan bu insanlar nereden gelmedirler? Belli ki her biri belli bir soya mensuptur ve başka soylara mensup olan klanlarla evlilik ilişkileri yürütülmektedir. Fakat ilk klan hangisidir? Eğer ilkel cemiyetin başlangıcı bir klan'a dayandırılıyorsa, bu aynı soy içindeki evlilik yasağına nasıl bir çözüm bulunmuştur?

Öyle anlaşılıyor ki, bu sorular cevapsızdır ve klan varsayımını geliştiren mantık içinde de bu sorulara akla yatkın cevaplar bulmak mümkün değildir. Kaldı ki söz konusu ilkel cemiyette klan'ı da aşan bir kabile varsayımı vardır. Bu kabile fratri veya yarımlara, fratri veya yarımlar da klanlara ayrılmaktadır. Demek ki klan varsayımında birimlerden bütüne doğru değil, tam tersine bütünden birime doğru bir hiyerarşi vardır. Bu da bizim sorumuzun cevabını büsbütün belirsizleştiren bir durumdur.

Tarihî materyalizme göre ise, ilk insan topluluğu "komün"dür. Komün toplum varsayımında, fertlerin karşılıklı çıkar esaslarına dayalı ekonomik faaliyetleri yoktur. Ancak yine de belli bir ilişkiyi sürdürdükleri kabul edilmektedir. Bu ilişkinin özü, fertlerin özgürce geniş alanlı tabiat üzerinde toplayıcılık ve avcılıkta bulunmaları, maddî hayatlarını böyle sürdürmeleridir. Bu varsayımın kolaylıkla ortaya koyacağı gibi, söz konusu komün toplumda belli bir otorite yani devlet; nesnelere sahiplenme yani mülkiyet; belli norm ve kurallara bağlanmış cinsel ilişki yani aile yoktur. Öyleyse komün toplumun bir başka özelliği sınırsız ve sınıfsız olmasıdır. Engels, her türlü sömürünün ve baskının olmadığı örnek toplum biçiminin "komün toplum" olduğunu savunur ve normal tarihî gelişmenin sonunda toplumu yine ve fakat daha üst düzeydeki bir komün topluma (komüniz-

me) götüreceğini söyler. Ancak böyle gelişkin ve son tahlilde her türlü sınıf, mülkiyet, devlet, aile ve sınır düşüncesinin kurumlarıyla birlikte ortadan kalkacağı komün topluma ulaşabilmek için, toplumların zorunlu olan tarihî aşamalardan geçmeleri gerekmektedir. Nitekim bazı tarihî aşamalar geçilmiştir bile. Marxizmin tarihi açıklayan o ünlü şemasına göre, toplumlar belli başlı şu tarihî aşamalardan geçmişlerdir: Komün toplum aşaması, köleci toplum aşaması, feodal toplum aşaması, kapitalist toplum aşaması ve en son olarak sosyalist-komünist toplum aşaması. Dünya şu anda genelde kapitalist aşamada bulunmakta, sosyalizme geçişin sancılarını, çatışmalarını yaşamaktadır. Ama tarihe ve topluma egemen olan kaçınılmaz kural, bu aşamaların mutlaka ve her halükârda tamamlanacağı hususudur. Ne bireyler, ne toplumlar, tarihi bu kaçınılmaz aşamalardan geri alamazlar.

Burada da cevap bekleyen iki soru var: Bunlardan ilki, bu tasavvur edilen komün toplumun fertleri nerden türemişlerdir ve nasıl bir araya gelmişlerdir? Bu toplanmanın ve bir araya geliş tarzının teknik yönü nedir, nasıl gerçekleşmiştir? İkincisi, komün toplumun üyeleri olan ve toplayıcılık ve avcılıkla uğraşan bu insanlar nasıl köleci toplum biçimine geçmişlerdir, buna nasıl karar verdiler, bu geçişin etkenleri nelerdir?

İkinci soruyu Marxist bakış açısını kullanarak cevaplandıracak olursak şöyle diyeceğiz: İnsanlar avcılık ve toplayıcılıkla uğraşırken bir zaman sonra tarımla uğraşmaya, bereketli, verimli ve sulak araziler aramaya, bu şartları haiz arazileri sahiplenmeye başladılar. Derken aralarında bu yüzden anlaşmazlıklar çıktı, güçlü olanlar güçsüzler üzerinde tahakkümler kurmaya başladılar ve böylelikle kazananlar efendi, kaybedenler köle statüsüne geçtiler.

O zaman şöyle soralım: Komün toplumun fertleri tarıma geçmeyi, toprağı ekip biçmeyi nasıl öğrendiler, onlara bunu kim ilham etti, kim öğretti? Kendileri öğrendilerse niye komün aşamadan önce öğrenmediler de öğrenmeyi sonra akıl ettiler? Diyelim ki bunu öğrendikten sonra aralarında toprak ve buna benzer şeyler yüzünden anlaşmazlık çıktı. Bu anlaşmazlığı başka şekilde çözmenin hiç yolu yok muydu? Oysa o dönemde nüfus son derece düşük, dünya da bugünkü kadar genişti. Bu koskoca tabiatı nasıl paylaşamadılar? Hepsi bir yere mi saldırıp boğuşmaya başladı? Niye bir kısmı başka bölgelere göç etmedi? Tarihî materyalistler, "o

zaman insanları tehdit eden vahşi hayvanlar vardı. Tabiat onların düşmanıydı. Birbirlerinden kopamıyorlardı" derler. Biz de şöyle sormaya devam edelim: Gerçekten sanıldığı gibi tabiat onlar için bu kadar yabancı mıydı? Hiç mi bilgileri yoktu? Oysa biz Allah'ın Hz. Âdem'e isimleri öğrettiğini biliyoruz. Hatta işin ilginç yanı, Âdem ve çocukları "ateş"i bile tanıyorlardı, biliyorlardı.

Antropologlar, insanın ateşi çok sonraları tanıdığını ve medeniyetin başlangıcının ateşin bulunmasıyla aynı zamana rastladığını savunuyorlar. Halbuki Hz. Âdem'e secde etmek istemeyen İblis'in görünürdeki gerekçesi şuydu: "Beni ateşten yarattın, Âdem'i ise topraktan." Hem Âdem "cehennem"in karşıtı olan "cennet"ten dünyaya indirilmişti. Öyleyse cehennemin en azından çok yakıcı bir ateş yığını olduğunu biliyordu. Bundan başka Hz. Âdem'in ilk insan olmaktan başka "peygamber" olma vasfını da unutmamalıyız. Yani insanları, çocuklarını Allah'ın cennetiyle müjdelemiş, cehennemiyle korkutmuştu. Nitekim, iddiaya giren Habil ve Kabil'den Habil'in sunduğu kurban üzerine ateş düşmüş ve doğruluğu teyid edilmişti.

Demek oluyor ki Hz. Âdem ve çocukları için tabiat hiç de iddia edildiği gibi yabancı değildi. Tabiat üzerinde nasıl yaşayacaklarını, hangi kurallara bağlı kalacaklarını öğrenmişlerdi. Onlar da yerdi, içerdi ve evlenirlerdi. Vahşi hayvanlara karşı korunma çarelerini kendi usullerine göre biliyorlardı. Ama kuşkusuz homojen bir topluluk da değillerdi. Aralarında anlaşmazlıklar, çatışmalar vardı. İleride Habil ile Kabil'in anlaşmazlıklarını anlatacağımız zaman, bu anlaşmazlıkların sebep ve sonuçları üzerinde durmaya çalışacağız. Şimdilik şu kadarını söyleyelim, ilk anlaşmazlığın sebebi ekonomik değil, tamamen kendileri için tesbit edilmiş "belirli birtakım kurallar"ın dışına çıkmaya yeltenme teşebbüsleriydi. Yani bugün insanlar hangi konumlarda ise, hangi temel sorunlarla karşı karşıya bulunuyorlarsa, o zaman da Âdem'in, çocukları aynı konumdaydı, aynı sorunlarla karşı karşıya bulunuyorlardı. Ama elbette nesneler sınırlıydı, ilişkiler belli temellere oturtulmuştu. Bu kadar karmaşık, bu kadar iç içe değildi. Ancak bunun çok büyük önemi yoktu.

Sonuçta şunu diyebiliriz: İlk beşerî hayatın yerleşik duruma, tarıma geçme endişelerinden dolayı çatışmalara sahne olması ve komün toplu-

mun köleci toplum biçimine dönüşmesi tamamiyle tarihî materyalizmin bir varsayımıdır.

Birinci sorumuz olan komün toplumun sayısal olarak nerden türediği ve bu türemenin teknik açıklamasına gelince, bu konuyla ilgili tarihî materyalizmde, Darwinci teoriyi kendi cümle kalıplarına dökerek anlatmasından başka hiçbir açıklamaya, tatminkâr bir bilgiye rastlayamıyoruz. O malum evrimci teori tekrar edilir ve hemen oluşturulmuş bir komün topluma geçilerek tarihî şemanın açıklamasına girişilir.

Bu konuda Kur'ân açıklayıcı bilgiler verir bize: "Ey insanlar, sizi tek bir nefisten yaratan, ondan eşini yaratan ve her ikisinden birçok erkek ve kadın türetip-yayan Rabbinizden sakının." (Nisa, 4/1) Âyet başlangıçta tesbit ettiğimiz safhalara uygun bir açıklama getirmektedir. Yani Hz. Âdem ve Havva'dan "birçok erkek ve birçok kadın"ın türetilmiş olması. Hz. Âdem'in ve Havva'nın çocukları bu sayede ilk insan topluluğunu meydana getirmektedir. Batılı antropoloji ilk insan topluluğunun bu şekilde ortaya çıkışını "bilimsel olarak kanıtlanması mümkün olmayan dinî bir faraziye" olarak görür. Birçok erkek ve birçok kadının türetilmesi olayı âyette "besse" olarak geçer. Her ne kadar mealler buna "türetme" karşılığını vermişlerse bile gerçekte kelime "türetme"den de öte başka anlam düzeylerini kapsamaktadır. Râgıb el-İsfahânî, "besse"nin rüzgarın toprağı etrafa yayması anlamında kullanıldığını söyler. (Müfredat, 37) Kelimenin bu anlamda kullanılması Kur'ân'ın insan yaratılışına ilişkin verdiği bilgilere uygundur. Nitekim Rûm sûresinin 20. âyeti bunu destekler mahiyettedir: "Sizi bir topraktan yaratmış olması O'nun âyetlerindendir. Sonra siz (her tarafa) yayılır bir beşer oldunuz." Öyleyse ilk insan toplumunun belli bir evrim aşamasından geçerek değil, doğrudan doğruya ilkin topraktan yaratılan, sonra birleşme suretiyle bir anne ve babadan, bir aileden türediği, doğduğu, sonra da yeryüzüne yayıldığı muhakkaktır. Vâkıa da bundan başkası olamaz; çünkü bu izah tarzının dışında kalan bütün izah tarzlarında hem akla yatkın bir yan yoktur, hem de esasında bu konuya ilişkin ciddi izahlara rastlanamaz. Söz gelimi Marx'ın da, Engels'in de komün toplumla ilgili çalışmalarını, düşüncelerini belli ki çokça etkilemiş olan Amerikan yazarı Morgan, ilkel toplum hakkındaki araştırmalarını New York eyaletinin

sınırları içinde yaşayan İrakua'lar arasında yapmış, 19. yüzyılın ortalarında bu kabilelerdeki beşerî yaşayışı esas alarak, bundan milyonlarca yıl öncesine ait, yani ilk topluma ait görüşler, sözde kanunlar bulmuştur. Marx ve Engels bizzat kendileri 1877'de yayınlanan Morgan'ın tarih öncesine dair çalışmalarına dayanarak ilkel-komün toplumu açıkladıklarını söylemektedirler. Hatta Marx, "biyoloji için Darwin neyse, tarih öncesi toplumlar için Morgan aynı şeydir" demektedir. Aslında aynı tutumlar batılı araştırma yöntemlerinin hemen hemen tümünde vardır. İlk cemiyeti klan olarak tarif eden Durkheim da araştırmalarını sınırlı sayıdaki kabilelerde yapıp bu araştırmaları esas aldıktan sonra böye bir sonuca gitmemiş miydi?

Bu bilim adamları, araştırma konusu yaptıkları kabileleri, anlaşılan binlerce yıl hiç değişmemiş, kendileri için buzdolabında ta o zamandan beri konulup saklanmış, dondurulmuş olarak görüyorlar. Biri tuttu Yeni Zelanda'ya gitti orada gördüğü birkaç iskeleti tetkik edip, işte insanın menşei maymundur dedi; öbürü Avusturalya'daki birkaç kabileyi gezdi, ilkel toplum budur, dedi; bir başkası Viyana'nın sosyete kadınlarını tetkik ederek hayatın esasını cinselliğe indirgedi.

Batılı araştırmacılar, sahip oldukları seküler bakış açıları dolayısıyla dinî olan hiç bir bilgiye geçerlilik atfetmiyorlar; oysa insanın menşei olsun, ilk topluluğun oluş tarzı olsun gayba ait bilgilere müracaat etmeyi gerektirir. Milyon sene sonra ne olacağını nasıl bilemiyorsak, aynı şekilde milyon sene öncesinde de neler olduğunu, kesin yargılar öne sürerek bilemeyiz. O geçen olayları, yaşanan hayatları birer birer ve somut olarak bilmek gerekir. Sınırlı bilgi kaynaklarına sahip olan insan için bu imkânsızdır. Öyleyse aktüel olaylara ve objeler dünyasına bakarak birtakım varsayımları, yakıştırmaları kabul etmek mi daha doğrudur, yoksa ilk insanı yaratan, ilk topluluğun içinde neler olup bittiğini gerçekten bilen, onları gören ve işiten yüce bir Varlığın bize verdiği doğru haberleri referans almak mı? Elbette eğer akıl sahibiysek ikincisini kabul etmekten başka seçeneğimiz olmaması gerekir.

Kur'ân geçmiş hayat şekilleri ve hayatın menşeiyle ilgili ana koordinat sayılabilecek önemli bilgiler, ipuçları veriyor: Biz Hz. Âdem'i topraktan yarattık, ondan eşini vücuda getirdik diyor. Sonra Hz. Âdem'e ruhumuz-

dan üfürdük. Hz. Âdem ile Havva birleşti ve dünya üzerinde her yana yayılan çocukları doğurdu. İşte ilk insan topluluğunun oluş şekli budur.

Şimdi buna daha yakından bakmaya çalışalım.

İlk Topluluğun Ortaya Çıkışı

İbn Kesîr, Nesefî, İbn Cerîr ve İbn İshâk gibi tefsirci ve tarihçilere göre Hz. Âdem'le izdivaç eden Havva anamız yirmi doğum yapmıştır. Hesaba göre Havva anamızın son doğumuyla birlikte ilk insan topluluğunun 42 kişiden müteşekkil olması gerekir. Ancak bu doğumların önemli bir özelliği var, o da her batından ikiz doğan çocuklardan birinin erkek, diğerinin kız çocuğu olmasıdır. Beşer toplanmasının bu ilk nüvesi olan topluluğu meydana getiren bireylerin uzun bir süre bir arada yaşadıklarını, daha sonra Kabil'in Habil'i öldürmesi olayından anlıyoruz. Çocukların yeni çocuklar doğurması, yani ilk toplumun nüfus yönüyle arttırılması için evlilik gereklidir. Ne var ki doğan çocuklar kardeştirler ve ta o zamandan beri kardeş çocukların birbiriyle evlenmesi yasaktır. Hz. Âdem bu sorunu nasıl çözümleyeceğini düşünürken Allah ona bu ikizlerden her birisinin kızını diğerinin erkeğiyle evlendirmesini vahyetti. Vahiy alan bir peygamber olarak Âdem aleyhisselam bu emre uygun olarak birinci batından doğan kız çocuğunu, ikinci batının erkek çocuğuyla, ikinci batının kız çocuğunu birinci batının erkek çocuğuyla evlendirmek istedi. Ancak Kabil'in ikiz kardeşi olan kız –ki isminin Aklima (Tefsiru'n-Nesefî, 1/280) olduğu kaydedilmektedir– Habil'in ikiz kızkardeşinden daha güzeldi ve Kabil bu paylaşıma razı olmak istemedi, kendi ikiz kızkardeşi olan Aklima ile evlenmekte diretti. Oysa bu talep, indirilen Hz. Âdem'in şeriatına, yani ilk beşer topluluğunun ahlâk ve hukuk normlarına aykırıydı, dolayısıyla kabul edilmesi mümkün olamazdı. Böylelikle ilk toplulukta ilk anlaşmazlık da başlamış oldu ve Kabil, önce Habil'e sonra da kendi ailesine karşı tavır aldı.

Anlaşmazlık büyüyüp bütün aileyi huzursuzluğa düşürünce Hz. Âdem, buna bulunacak en iyi çözüm, sorunun Allah'a havale edilmesi ve O'nun vereceği karara itaat edilmesi olacak, şeklinde bir teklifte bulundu. Buna her iki taraf razı oldu ve hem Kabil'in, hem de Habil'in Allah'a bir kurban adamaları kararlaştırıldı. Allah kimin kurbanını kabul ederse Akli-

ma'yı o alacaktı. Sunulan iki kurbandan Habil'in kurbanı üzerine gökten beyaz bir ateş düşüp kabul edilince buna Kabil yine itiraz etti ve kızkardeşinden vazgeçmeyeceğini söyledi. Sonra da Habil'i öldürdü ve böylece ilk cinayet işlenmiş oldu.

Burada kendimize şu suali sorabiliriz: Acaba Kabil ile Habil arasında vuku bulan anlaşmazlığın gerçek sebebi bu mudur? Buna kesin olarak 'evet' demek güç. Ne var ki aynı olayı nakleden güvenilir müfessirler de vardır.[1] Şimdi aynı konunun Kur'ân'da nasıl anlatıldığına da bakalım:

"Onlara Âdem'in iki oğlunun gerçek olan haberini oku: Hani onlar (Allah'a) yaklaştıracak birer kurban sunmuşlardı. Birininki kabul olunmuş, diğerininki kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen) Demişti ki: 'Seni mutlaka öldüreceğim' (Öbürü de:) 'Allah, ancak (kendisinden) korkanları(nkini) kabul eder. Andolsun beni öldürmen için elini bana uzatırsan ben seni öldürmem için elimi sana uzatıcı değilim. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım. Şüphesiz dilerim ki sen kendi günahınla birlikte günahımı da yüklenesin de o ateşin yaranından olasın. İşte zalimlerin cezası budur.' Nihayet nefsi, kardeşini öldürmeye uymuş da onu öldürmüştü, bu yüzden ziyana uğrayanlardan olmuştu. Sonra Allah bir karga gönderdi. O, yeri eşiyordu ki ona kardeşinin ölü cesedini nasıl örteceğini göstersin. 'Yazıklar olsun bana' dedi, 'ben şu karga gibi bile olup da kardeşimin cesedini örtmekten aciz mi oldum.' Artık o, pişmanlığa düşenlerden olmuştu." (Mâide 5/27-31)

Daha âyetin girişinde sözü edilen bu olayın gerçek bir olay olduğunu anlıyoruz. Resûlullah'a Ehl-i Kitab'a okuması için haber verilen bu olayda, anlaşmazlık açık olduğu halde anlaşmazlığın gerçek sebeplerine ilişkin herhangi bir bilgi yoktur. Habil ve Kabil "Allah'a yaklaştıracak birer kurban" takdim ediyorlar. Ne varki bu kurbanların takdim ediliş sebepleri, daha önce tefsir, tarih ve siyer kitaplarından aktardığımız anlaşmazlığın bir tarafın lehine çözümlenmesi için mi, yoksa maddî hiçbir neden olmaksızın soyut anlamda bir takarrub (Allah'a yaklaşma) için mi, olduğu sarih değil. İkincisi de muhtemel olmakla birlikte birinci sebep akla daha yatkındır ve kanaatimce ortaya çıkan bir anlaşmazlık sonucu bu yola başvurulmuştur.

---

[1] Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/42 vd.; *Tefsîru'n-Nesefî*, 1/280 vd.

Nitekim Nesefî, tefsirinde âyette geçen "kurban"a "delil, kanıt" karşılığını vermektedir. Bu, ihtilafa düşen iki tarafın davalarını, delillerini Allah'a takdim etmeleri ve Allah'ı aralarında hakem kılmaları anlamını taşır. Ama tefsirlerin zikrettiği gibi bu anlaşmazlık kız meselesi de olmayabilir. Elimizde kız meselesi yüzünden anlaşmazlığın çıktığına dair bilgiler olduğuna göre bizim de bunu böyle kabul etmemizde önemli bir sakınca olmasa gerek. Ancak Seyyid Kutup'un da tefsirinde belirttiği gibi, âyetler anlaşmazlığın mahiyeti üzerinde değil, şu veya bu sebepten dolayı çıkmış bulunan bir anlaşmazlığa karşı iki kardeşin Allah'ın hükümleri karşısında takındıkları tutumu dile getirmektedirler. Öyleyse âyetlerden konumuzla ilgili birtakım sonuçlara gitmeyi planlıyorsak bu önemli gerçeği gözönünde bulundurmamız gerekecektir. Habil'in ortaya koyduğu davranış Allah tarafından kurbanı kabul edilmek suretiyle onaylanınca Kabil'in buna tepki göstermesi, temelde insanoğlunun kıyamete kadar süregidecek temelli bir yanına işaret eder. Aslında Kabil'in yapması gerekli olan şey, ilâhî hükme boyun eğmesi ve Aklima'yla evlenmekten vazgeçmesi olmalıydı. Ne var ki insan Allah'a karşı itaate meyilli bir fıtratta yaratıldığı gibi, isyana da meyilli bir fıtratla yaratılmıştır ve Kabil'in tepkisi bunun ilk örneğidir. Tabiî daha önce babası Hz. Âdem'in de cennette şeytan'ın iğvalarına kapılıp bir yasağı çiğnediğini ve bundan dolayı cennetten kovulduğunu akılda tutmalıyız. Fakat her halde bu iki suç unsuru arasında önemli mahiyet farkı var. Çünkü Hz. Âdem tam bir bilinçle Allah'ın bir hükmüne karşı gelmeyi düşünmemiş, ama şeytanın iğvalarına kapılmış, aldatılmıştır. Tabiî aldatılmış olması onu büsbütün suçsuz kılmaya yetmez. Çünkü daha önce kendisine bu yasak hakkında bilgiler verilmiş, tenbihlerde bulunulmuştu. Buna rağmen Hz. Âdem'in şeytanın sözlerine kanıp, âdeta Allah'ın emirlerini unutması onu suçlu duruma düşürmüştü.

İlk Suç ve İlk Cinayet

Burada bir başka önemli noktayı açıklığa kavuşturmakta fayda var. Hıristiyan doktrinine göre Âdem bu suçu işledikten sonra her ne kadar pişman olduysa da tevbe etmedi. Etmiş olduğunu varsaysak bile, tevbesi bir fayda sağlamaya yetmedi. Bunun üzerine onun bütün çocukları da

babaları Hz. Âdem'in işlediği bu ilk günahtan dolayı günahkâr sayıldı ve böylelikle "insanlık suçu" doğdu. Ancak hıristiyanlara göre Allah'ın sıfatlarından birisi de 'sevgi'dir. Öyle ki kutsal kitaplarında "Allah sevgidir" şeklinde ifadeler geçer. Allah'ın sevgisi insanlığın kurtulup yolunu tanzim edişinde ortaya çıkar. Çünkü Hz. Âdem'in işlediği ilk günahtan dolayı, onun ve çocuklarının dünyaya indirilişi ile insanoğlu artık kesin olarak Allah'tan uzaklaşmıştır. Ama Allah bu üstün sevgi sıfatlarından dolayı insanı kendine yaklaştırmak istemiş ve bunun için biricik oğlunu dünyaya kurtarmak için göndermiştir. İlk suçun cezası olarak Hz. İsa'nın çarmıha gerilişi insanlığı bu günahtan kurtarmak içindir.

Durum bu olmakla beraber şu suallerin cevapları önemlidir: Önce Allah'ın niçin "biricik" oğlu var da başka oğulları yok? Hem Allah'a oğul isnad etmek onu -haşa- insan, yani yaratılmış ve belli bir sünnete uygun davranmak zorunda olan bir yaratılmış varlığın seviyesine indirmez mi? Üçüncüsü Hz. Âdem insanların babası olsa bile, niçin işlediği bir suçtan dolayı bütün bir insanlık da suçlu kabul edilsin ve bu işle hiçbir ilgisi olmayan bir başka insan cezalandırılsın? Eğer Allah insanların bu suçtan kurtulmasını istiyorsa –haşa– oğlunu feda etmeye ne gerek vardır? Kendisi aynı zamanda ğafur, rahim değil mi? Yarattığı insanları affedemez miydi?

Muhakkak ki insanlık suçunu kabul etmeyen İslâm bu konuyu da Hıristiyanlık'tan çok farklı bir şekilde ele alır. Kur'ân'ın konuya ilişkin âyetlerini tekrar gözden geçirelim:

"Ve demiştik ki, 'Ey Âdem, sen ve eşin beraber cennette yerleş, ondan neresinden isterseniz, ikiniz de bol bol yeyin; (fakat) şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa ikiniz de zulmedenlerden olursunuz. Bunun üzerine şeytan onları(n da ayağını) oradan kaydırıp içinde bulunduklarından onları çıkarıvermişti. Biz de: 'Kiminiz kiminize düşman olarak inin. Yeryüzünde sizin için bir vakte kadar durak ve faydalanılacak şey vardır' demiştik. Derken Âdem Rabbin'den kelimeler belleyip aldı (Bu kelimelerle O'na yalvardı). O da tevbesini kabul etti. Çünkü tevbeyi en çok kabul eden, asıl esirgeyen O'dur." (Bakara, 2/35-37)

Âyetlerde Hz. Âdem'in şeytanın ayak kaydırmalarına yenildiği haber verilmektedir. Öyleyse Âdem'in bu ilk günahında doğrudan doğruya

Allah'ın emir ve hükümlerine karşı isyancı bir tavır yoktur. Ancak daha önce zikrettiğimiz gibi, buna rağmen Hz. Âdem, suçlu sayılmaktadır. Hıristiyanlık doktrini bu suçun niteliğini farklı gösterdiği gibi, Hz. Âdem'in işlediği bu suçtan dolayı onun bütün gelecekteki nesillerini de sorumlu ve suçlu tutmaktadır. Oysa Kur'ân, bu suçu işledikten sonra Hz. Âdem'in Rabbine yalvardığını, O'ndan kelimeler bellediğini ve Rabbinin de Hz. Âdem'in tevbesini kabul ettiğini açıklamaktadır. Buna göre Hz. Âdem'in çocuklarını babalarının bu suçundan dolayı sorumlu ve suçlu tutamayız. Esasında mantıksal yönü ile de bu, çok ciddi bir çelişkidir. Çünkü ilke olarak bir insanın, bir başkasının günah ve suçlarından dolayı sorumlu tutulması akla yatkın değildir. Hz. Âdem'in çocuklarına ise başka ölçüler, başka yollar gösterilmiş ve bunlara karşı olumlu veya olumsuz tutumlarından dolayı sorumlu tutulmuşlardır. Nitekim aynı sûrenin 38 ve 39. âyetleri buna delildir:

"Dedik ki: 'Hepiniz ordan inin. Sonra size Benden bir hidayet gelir de, kim Benim hidayetimin izince giderse artık onlara hiçbir korku yoktur, onlar mahzun da olacak değillerdir. O küfredenler, âyetlerimizi yalan sayanlar (yok mu?) onlar ateşin arkadaşlarıdır. Onlar orada bir daha çıkmamak üzere kalıcıdırlar."

Bu olaydan ve Hz. Âdem'in ilk suçundan sonra Hz. Âdem'in çocukları için söz konusu olan Allah'ın göndereceği hidayete karşı takınılacak tavrın mahiyetidir. Eğer Hz. Âdem'in çocukları olan insan toplulukları, Allah'tan gelen emirlere, hükümlere, dine, şeriata boyun eğerlerse artık onlar için bir korku yoktur, tehlike söz konusu değildir. Gerek dünya hayatları, gerekse ahiret hayatları güven altına alınmıştır. Yok eğer Allah'ın dinine başkaldırıp kendi bildiklerince davranıp küfre saparlarsa kuşkusuz bu tutumlarından ötürü hem ateşe atılacaklardır, hem de ateşte ebedî kalacaklardır.

Görülüyor ki bu konuda Hıristiyanlık ile İslâm arasında derin anlayış farkları var. Hıristiyanlık bütün bir insanlığı dahlinin bulunmadığı bir suçtan dolayı sorumlu tutarken, İslâm buna karşı çıkmakta ve insanları ancak Allah'tan gelen emirler ve nehiyler dolayısıyla sorumlu tutabileceğimizi savunmaktadır. İnsanın evrensel adalet duygularına uygun düşen de budur.

Şimdi yine dönelim Habil ile Kabil arasında geçen ve sosyal düzeyde ilk sayılan anlaşmazlığın içeriğini anlamaya. Demiştik ki, kendisiyle evlenilecek kız veya bir başka sebepten dolayı Hz. Âdem'in iki erkek çocuğu Habil ile Kabil tam bir anlaşmazlığa düşmüşlerdi. Bu anlaşmazlık genel ve kendi seviyelerinde giderilemeyecek bir boyuta ulaşınca en iyi çözüm olarak ihtilaf ettikleri şeyi Allah'a havale etmeye ve bu konuda O'nun vereceği hükme boyun eğmeye karar verirler. Hem Habil'in ve hem Kabil'in ayrı ayrı Allah'a kurban sunmaları her ikisinin de bu öneriyi kabul ettiklerinin delilidir. Ancak Habil'in sunduğu kurbanın kabul edilmesiyle, Kabil'in tepki ile bu hükmü tanımaması, aslında daha önce katılmadığı bir çözüm önerisine mecbur kılınması değil, hükmün aleyhinde sonuçlanmasından ötürü "nefsine uyması" anlamını taşır. Bu sonucu, kendisini öldürmeye karar verdiğini söyleyen kardeşi Kabil'e karşı Habil'in cevap olarak söylediklerinden çıkarabiliriz: "Seni elbette öldüreceğim, demişti de (Habil şöyle) söylemişti: 'Allah ancak korkanların(kini) kabul eder'." Bence bu sözlerden hem Habil'in, hem Kabil'in ruh halini yakından anlayabiliriz. Habil, Allah'ın her indirdiği hükme boyun eğmeyi insan olmanın borcu, zaruri görevi olarak değerlendirmektedir. Çünkü babalarını ve kendilerini yaratan, onlara nasıl davranacaklarını belirten Allah'tır. Dünyada "belli bir vakte kadar" bulunmalarının, yaşamalarının asıl amacı kendilerini yaratan Allah'ın rızasına, hükümlerine uygun yaşamaktır. O'nun rızasına, O'nun hükümlerine uygun yaşamanın yollarından, şekillerinden biri de aynı batından doğan ikiz kardeşler arasındaki evlilik yasağını benimsemek, bu alan için çizilmiş sınırları tecavüze yeltenmemektir. Habil bu tavrı ve tutumu 'Allah'tan sakınmak, korkmak' olarak ifade etmektedir. Kabil'in ise tavrı bu değildir. O daha işin başında Alkima'ya sahiplenmeyi aklına koymuştur. Çünkü bu, onun nefsine daha hoş gelmektedir. Oysa insan bunlarla da imtihan edilir. Bundan dolayı Habil'in çok yerinde söylediği gibi Kabil, aslında Allah'tan sakınan biri değildir ve nefsinin kendisine hoş gösterdiklerine kanarak Allah'ın koyduğu hükme karşı çıkmakta, Habil'i öldürme kararını vermektedir. Bu, kıyamete kadar gelecek çok köklü ve çok insanî (beşerî) olan bir fıtratın yansıması olayıdır. Bundan sonra gelecek bütün insan nesilleri için temel kalkış noktası bu iki tavırdan biri olacaktır. İnsanlar ya Habil gibi olur, yani Allah'tan korkar, emirlerine riayet eder, dinine uyar ve Müslüman olur; ya da Kabil gibi,

nefsine bağlanır, onu ilah edinir, böylelikle Allah'ın emirlerine riayet etmez, hududunu çiğnemeye kalkışır ve isyan eder. İşte bu, insanlık tarihinin de temel dinamiği, sürecin gelişmesi boyunca değişmeyen ana kuralıdır.

***

Kur'ân'da sözü edilen ilk insan topluluğu hakkında bu bilgileri böylece verdikten sonra şimdi de genel bir değerlendirme yapalım:

Allah yeryüzünde "halife" olacak bir insanı yaratacağını meleklere haber verdiği zaman meleklerin bu kararı "yeryüzünde fesad çıkaracak ve kan akıtacak" diye endişeyle karşıladıklarını daha önce görmüştük. Ancak Allah buna karşılık "sizin bilmediğinizi muhakkak Ben bilirim" diye buyurmuştu. Habil'i Kabil'in öldürmesi meleklerin öne sürdükleri endişenin gerçekte yerinde bir endişe olduğunu göstermektedir. Çünkü gördüğümüz gibi şu veya bu sebepten ötürü anlaşmazlığa düşen iki kardeşin bu anlaşmazlığı, sonunda "kan dökme" ile neticelendi. Demek oluyor ki melekler de insan hakkında bazı bilgilere sahip idiler.

Meleklerin insana ilişkin koyduğu rezervler konusunda iki ihtimalden söz etmek mümkün: Melekler, ya insan türünün yerine geçtiği birtakım yaratık türlerine bakarak bu fikre varmışlardı, ya da Allah onları insan, insan tabiatı ve insanın yazacağı tarih hakkında bilgilendirmişti. Bazı bilginler, insanın "halife" olma vasfını "Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi ve halifesi" şeklinde değil, yerine geçtiği başka yaratıklardan "sonra gelen, onların yerini alan" anlamda ele almaktadırlar.[2]

Buna rağmen meleklerin kaygılanmalarının birtakım sebepleri aranmalıdır. Bunlardan birincisi hemen serdettikleri endişenin peşinde "Biz seni tenzih ve takdis edip durmaktayız." demeleriyle açıklanabilir. Bu sözleri söyleyen melekler, yaratılıştan asıl gözetilen amacın ne olduğunu iyi bildiklerine delildir. Yaratılan her şey madem ki Allah'ın emirlerine itaat etmek, O'nun yüce kanunlarına boyun eğmekle yükümlüdür, öyleyse melekler zaten bunu yapıp durmaktalar. Yeryüzünde bozgunculuk çıkaracak, üstelik kan dökecek bir başka varlığı yaratmanın anlamı nedir? Nitekim ilk insan ailesinde ilk kanın döküldüğü ve Allah'ın koyduğu hükümlerden birine karşı

---

2 Bkz. M. Sait Şimşek, İnsanın Halifeliği, Bilgi ve Hikmet, Güz-1995, Sayı: 12, s. 110 vd.

gelindiği, yani fesada eğilim gösterildiği ortaya çıktı. Ama Allah'ın onlara verdiği cevapta çok başka ve meleklerin insana ilişkin bilgilerini aşan önemli sırlar vardır. Bu da insanın hem iyiliğe, hem kötülüğe yatkın yaratılacağı ve bununla imtihana çekileceği sırrıdır. Melekler işte bundan habersizdir. İkinci bir izah şekli insana karşı meleklerin gizli bir kıskançlık duygusuna kapılmaları, Allah'ı tenzih ve takdis işinde kendileriyle başka ortak (insan) kabul etmek istememeleri. Çünkü onlarda yalnız itaat etme, emirlere boyun eğme özellikleri varken, insanda isyan etme, eleştirme ve sapma eğilimleri de olacak ve buna rağmen Allah'a itaat eden, O'nu her türlü noksanlıklardan tenzih eden ve yücelten insanlar çıkacaktır. İnsan imtihan edilmek üzere yaratılacaktır. Oysa meleklerin imtihan edilmeleri söz konusu değildir. İnsana, imtihanı kazanacak ve kaybedecek fıtri özellikler verilecektir, dolayısıyla insan aslında rizikolu bir yapıdadır. Meleklere ise bu özellikler verilmemiştir. Öyleyse meleklerin işi, insana kıyasla çok kolay ve rizikosuzdur. Buna rağmen insan imtihanı kazanırsa, Allah'ın emirlerini, hükümlerini, şeriatini yerine getirirse; sosyal, ruhsal, siyasal, ekonomik ve bireysel hayatını Allah'ın dinine göre düzenlerse şüphesiz meleklerden üstün olacaktır.

"Bilmediğimizi ben bilirim" âyetinin ifade ettiği mana ile yukarıda anlattıklarımız arasında birtakım bağlantılar vardır. Bununla Cenab-ı Hak, meleklere "insanı hangi yapıda yaratacağımı, niçin yaratacağımı sizden daha iyi bilirim" demek istemektedir. Çünkü bu insanın özelliği yalnızca fesat çıkarmak ve kan dökmek olmayacaktır. Bu insandan çok sayıda salih çocuklar, peygamberler, veliler, tertemiz mü'minler ve Müslüman insanlar da çıkacaktır. Bunlar Allah'ın indirdikleriyle amel edecek, fesatla, fitne ile, bozgunculuk ve zulümle mücadele edecek, Allah yolunda canlarıyla ve mallarıyla cihad edeceklerdir. Bundan başka insan bir kere azdı mı, bir kere Allah'ın hududunu aştı mı buna mahkum da olmayacaktır. Yani insan için günah ve suç, geri dönülemeyen bir yol olmayacaktır. Bir zaman günah işleyen, eğer isterse tövbe edecek, Allah onu affedecektir. Bu da insanın fıtri olan bir başka yanıdır. Nitekim Hz. Âdem şeytana uyup yasak meyveden yedi ve dolayısıyla isteyerek de olsa, istemeyerek de olsa Allah'ın kendisi için koyduğu bir yasağı çiğnedi. Ama durumun farkına varır varmaz tövbe etti, pişman oldu.

Kardeşini haksızca öldüren Kabil de pişman oldu. Ancak Kabil'in suçunun affedilmesi ile Hz. Âdem'in suçunun affedilmesi arasında büyük farklar vardır. Çünkü suçlar arasındaki fark mahiyet farkıdır. Şöyle ki, Hz. Âdem Allah'ın tesbit ettiği bir yasağı şeytana aldanarak çiğnedi. Yani Allah'ın hukukuna tecavüz etti. Allah kendi hakkını affedebilir. Kabil de Allah'ın tesbit ettiği bir yasağı çiğnedi, ama kardeşi olan Habil'i öldürdü. Yani Kabil'in suçu diğer yönü ile kul hakkını çiğnemektir. Ve kul kendi hakkından vazgeçmedikçe Allah da vazgeçmez. Öyleyse suçlara verilecek cezalar da değişecektir. Söz gelimi haksızca bir başkasının hayatına kıyan bir katil, hemen sonra "ben tövbe ettim ve pişman oldum" dese kısas olmaktan kurtulur mu? Hayır. Çünkü tamiri mümkün olmayan bir suç işlemiştir, bir başkasının canına kıymıştır, hayatına son vermiştir. Öldürdüğü insanı geri getiremediğine göre, onun da kısas edilmesi en adil yoldur ve bunda ayrıca hayat vardır, yani başka cinayetleri önleyici unsurlar vardır. Bir hadiste rivayet edildiği şekliyle Kabil'in işlediği bu suçun kendisinden sonraki bütün cinayetlerde kendisini pay sahibi kıldığını ayrıca hatırlatmak gerekir.

Kabil'in bu suçtan sonra aile çevresinde nasıl karşılandığını, salihlerin ona ne yaptıklarını, yani ceza görüp görmediğini bilmiyoruz, çünkü âyetlerde başka bilgiler yok. Ama Hz. Âdem'in suçu ile Kabil'in suçlarını anlatan âyetlerde önemli bir özellik var, o da Âdem'in pişman olup tövbe ettiğinin ve tövbesinin kabul edildiğinin bildirilmesi, Kabil'in ise sadece pişmanlığa kapıldığının haber verilmesidir. Bundan da Kabil'in tövbe ettiğini çıkaramıyoruz. En azından ciddi olarak suçundan dolayı tövbe eden bir insan göreceği cezaya rağmen Allah'tan af ve mağfiret dilemelidir. Nitekim Resûlullah zamanında zina eden bir kadının suçunu tekrar tekrar itiraf ettiğini, kendisine haddin uygulanmasını istediğini ve haddin uygulanmasından sonra yüce Resûlullah'ın bu kadın için "Onun tevbesi Medine'deki bütün günahkârlara dağıtılsaydı yeter de artardı bile" dediğini biliyoruz.

İlk Topluluğun Bilgi Kaynakları

İnsanoğlunun ilk bilgi birikimini nasıl elde ettiği, çevresini değiştirmeye yarayan bilgi düzeylerine nasıl ve ne zaman kavuştuğu bugün hâlâ

tartışılmakta olan bir konudur. Çoğunlukla Batı düşüncesi, insanın bilgilerini tabiattan öğrendiğini, ihtiyaçları ortaya çıktıkça bunları karşılamak için bazı nesneleri kullanarak bilgiler edindiğini kabul eder ve savunur. Bu açıklama tarzında doğru yanların olmadığını söylemek mümkün değildir. Gerçekten insan için birtakım bilgilerin kaynağı, yaşadığı çevre, bu çevrenin sürekli değişen şartlarıdır. İnsan kendine verilmiş bazı yeteneklerle bu bilgileri keşfeder, geliştirir, eski bilgilerle bütünleştirerek yeni bilgiler elde eder. Bu doğrudur. Ama insan bilgisinin kaynağını yalnızca bundan ibaret saymak yanlıştır. Batı düşüncesinde bilgiye ilişkin açıklamaların ortak yanı, insan bilgisinin insanı aşan bir varlıkla bağlantılarını yok saymak, koparmaktır. Yani batılı düşünce tarzı, bilgiyi tümüyle insanîleştirir, yalnızca beşerî bir faaliyet olarak görür. İşte eksik ve yanlış olan budur. Daha önce bir vesile ile ele aldığımız[3] bilgi konusuna aynı kavramsal çerçeve içinde ve fakat ilk beşer cemaatinin antropolojik etkinliği bağlamında burada da değinmekte zaruret var.

Kur'ân bilgi konusunu yaratma konusuyla bir arada ele alır ve ilk insanın yaratılmasıyla bilgi sorununun da ortaya çıktığını bize haber verir. Başından beri yaratma ve ilk toplumla ilgili anlattıklarımızı gözönünde bulundurursak ilk insanın ve ilk insan cemaatinin bilgi birikiminin de üç aşamada gerçekleştiğini görebiliriz:

1) Öğretilen Bilgi: Allah, Hz. Âdem'i yarattıktan sonra ona "isimler"i öğretti. Kur'ân'da zikredilen bu isimlerin neyi kapsadıklarını anlamak, insanın ilk bilgisinin mahiyeti ve sınırları hakkında bizi fikir sahibi kılar. Tefsirlerin genel kabullerine göre, bu öğretilen isimlerden maksat, varlıkların isimleridir. Söz gelimi, gökyüzü, yeryüzü, dağlar, denizler, nehirler, ağaçlar, rüzgar, ateş, toprağın niteliği vb.. Hatta tefsirlerin verdiği bilgilere bakılırsa, bu isimler arasında çanak, çömlek bile vardır. Ancak bu kadar somut nesne ve eşya isimleri hakkında bilgi verilmemişse bile, söz konusu nesnelerin, eşyadaki çeşitli varlıkların ne işe yaradıkları, onlardan nasıl yararlanmanın mümkün olabileceği hakkında Hz. Âdem'e özlü ve toplu bilgilerin verildiği pekâlâ düşünülebilir. Hz. Âdem, topraktan yaratılan ve kendisine ruh üfürülen bir varlık olarak eşya ve nesneler hakkında hiçbir

[3] Bkz. Ali Bulaç, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, 2006, İstanbul, s. 103 vd.

bilgiye sahip değildi. Bu haliyle dünyaya gönderildiğini varsaysak, bunun kendisi için ne kadar zor ve müşkül bir iş olacağını anlarız. Bu ise yaratılışın hikmetine aykırıdır. Çünkü yüce Allah'ın Hz. Âdem'i yaratmaktan kastı, onu yeryüzünde seçkin bir halife kılmak, ona bazı ödevler yüklemek ve ondan birtakım davranışlar biçimine girmesini istemektir. Bilgisiz, çevresine tamamen yabancı bir insanın ise bunları yerine getirmesi imkânsızdır. Üstelik dünyadaki davranışlarından ötürü Hz. Âdem sorumlu da tutulacaktır. Nitekim şeytana kanıp yasak meyveyi yeyince Allah, daha önce kendisine yaptığı bir uyarıyı unuttuğu veya dinlemediği için onu dünyaya cezalı olarak indirdi. Öyleyse Hz. Âdem'in bazı şeylerin bilgisine sahip olduğu her halükârda kabul edilmelidir. Bilgisi olmayan bir davranıştan dolayı Hz. Âdem sorumlu tutulup cezalandırılmıyor. Aksine kendisine birtakım isimler öğretilmiş, cennetin nimetleri, cennetin mahiyeti kendisine tanıtılmış ve nasıl davranacağı da kendisine öğretilmiştir. Bu bilgiye rağmen rızaya uygun olmayan bir davranış sergilediği için sorumlu tutulmaktadır.

"İsimler"in işaret ettiği bir başka anlam çerçevesi ise Allah'ın isimleridir. Daha çok Sufi öğretilerin vurgu konusu olan bu çerçevede isimler, varlığın tecellî yoluyla ete kemiğe bürünmesi veya varlığın isimlere tecellîgah olmasıdır. Selef ve Sufi iki bakış arasında aslında mahiyet farkı yoktur. Çünkü eğer varlık isimlerin tecellîgahı ise, Hz. Âdem'in öğrendiği varlığın bilgisi aynı zamanda isimlerin (esmâ) bilgisidir.

Batılı düşünce tarzı ise bu noktada İslâm'dan kesinlikle ayrılmaktadır. Evrim teorisine göre insanın uzun zamanlar içinde bugünkü noktaya geldiğini savunan felsefeye göre, başlangıçta insan hiçbir şeyin bilgisine sahip değildi. Varlıklar, tabiat ve tehlikeler karşısında iç güdüsünün harekete geçmesiyle bazı beceriler elde etmiş, bu beceriler geliştikçe zekasında da belli bir gelişme olmuştur. Eski bilgiler yeni bilgilerle birleştikçe insan kültürü ortaya çıkmış, böylelikle dünya üzerinde nasıl yaşayacağını, çevresini nasıl değiştireceğini öğrenmiştir. Temelde bu izah insanı hayvan telakki etmenin kaçınılmaz ürünüdür. İslâm ise bunu safsata kabul eder ve insanın şerefli bir varlık olarak yaratıldığını, bu yaratılmanın ardından kendisine ilk bilgileri Allah'ın verdiğini, öğrettiğini haber verir. Kuşkusuz bu hem gerçeğin ta kendisidir, hem insanın onuruna daha uygundur. İşin

aslına bakılırsa her şeyi insanın kendisinin öğrendiğini öne sürmenin ciddi bir anlamı yoktur. Bunun sebebi, kendisini yaratanın koruyuculuğu ve kılavuzluğu altında dünyaya gönderilmiş olmasıdır.

Zaman zaman Allah gönderdiği peygamberlere yeni yeni bilgiler ve hikmetler vahyetmiş, peygamberler de bu yeni bilgi ve hikmetleri kavimlerine aktarmışlardır: "Biz her birine (Davud ve Süleyman'a) hikmeti ve ilmi vermiştik." (Enbiya, 21/79) Bu şunu gösteriyor: İnsan bilgisinin ve insan becerisinin başlıca kaynağı peygamberlerdir. Allah'tan vahiy aldıklarını, öğrendiklerini insanlara aktaran peygamberler bu bilgi aktarımıyla beşerî beceri ve tekniğin de -teknolojinin değil- başlıca kaynaklarıdır. "Biz ona giyecek sanatını öğrettik." (Enbiya, 21/80) Kafirlerin şiddetli saldırıları karşısında ne yapacağını bir an için bilemeyen peygamberlere Allah korunma çarelerini, korunma tekniklerini ve aletlerini öğretmiş, bunların yapımlarını vahyetmiştir. Denebilir ki ilk gemicilik, ilk dülgercilik, ilk dikicilik, ilk demircilik, ilk tarımsal faaliyetler ve buna benzer bilgi teknikleri, birikimleri bu yolla gerçekleşmiştir. Biz bu bilgi türüne topluca "öğretilen bilgi" adını veriyoruz.

2) İndirilen Bilgi: Buna davranış bilgisi veya şer'î bilgi de denebilir. Temelde bunun kaynağı ilâhîdir, yani Allah'ın öğretmesiyledir. Ancak bu bilgi türünün bir önemli özelliği var, o da, insanı sorumlu kılmasıdır. Esasında yukarıda belirttiğimiz gibi yaratılışın, insanın dünyaya gönderilişinin gerçek hikmeti bu bilgiye göre insan hayatının düzenlenmesi, her türlü ferdî ve sosyal davranış biçiminin buna göre ayarlanmasıdır: "Nitekim kendi içinizden bir peygamber gönderdik, ki o, size âyetlerimizi okuyor, sizi (Allah'a eş koşmaktan, günahlardan ve kötülüklerden) tertemiz yapıyor, size Kitap ve hikmeti öğretiyor, bilmediğiniz şeyleri size bildiriyor." (Bakara, 2/151) Bu bilgi türüne "indirilmiş bilgi" adını verişimizin nedeni böylece ortaya çıkmaktadır. Bu bilginin başlıca özelliği, bir peygamber kanalıyla gelmesi, insana ulaştırılmasıdır. Öyleyse "indirilmiş bilgi"nin de diğer bilgi türlerinden ayrılan üç özelliği var: Birincisi bunun peygamberle gelmesidir. Öğretilen bilgide Hz. Âdem'e bir kere isimlerin öğretilmesi, Hz. Âdem'in de bunları öğrendiği gibi çocuklarına, yani ilk insan ailesine aktarması özelliği vardı. Ancak çok nadir zamanlarda ve belki özel şartlarda

Allah sonraları peygamberlere buna benzer bilgileri vahyetmiştir. Halbuki indirilen bilgi vâkidir. Yani her peygamberle ya yenilenmektedir ya da en azından tekrarlanmaktadır. İkinci özelliği, insan davranışlarını ve beşerî hayatı ilgilendiren bir bilgi türü olmasıdır. Bu da kolayca anlaşılacağı gibi helal ve haramları kapsamına almasının tabiî bir sonucudur. Allah indirilen bu bilgi ile yarattığı kullarının dünyada yaşadıkları süre içinde nasıl yaşayacaklarını, hayatlarını hangi kurallara göre düzenleyeceklerini, neleri yapabileceklerini ve neleri yapamayacaklarını öğretmektedir. Böylelikle bu bilgiye uygun olarak toplumsal, ekonomik ve siyasal hayat kurulacak, insanlar da Allah'ın rızasına uygun yaşayacaklardır. Cenab-ı Hak önemle bu bilgiyi tesbit işini insanın kendisine bırakmadığını haber vermektedir: "Eğer sana gelen (bu) ilimden sonra onların heva (ve heveslerine) uyacak olursan, andolsun, senin için Allah'tan (başka) ne gerçek bir dost, ne de gerçek bir yardımcı yoktur." (Bakara, 2/120) Bu konu küfür kaynaklı düşüncelerle İslâm arasında giderilmesi mümkün olmayan bir çelişkidir. İndirilen bilgi türünün üçüncü bir özelliği sorumluluğu gerektirmesidir. Eğer insan emredildiği gibi hareket ederse bunun olumlu olan karşılığını, mükâfatını görür, aksi yönde hareket ederse olumsuz karşılığını yani cezasını görür. Birinci bilgi türünde bu söz konusu değildi. Bu karşılıklı görme de iki türlüdür. Biri dünyevi olan, söz gelimi kasten adam öldürenin kısas yoluyla katledilmesi gibi; ikincisi uhrevi olanıdır. Allah'a şirk koşmanın dışında her türlü günahın Allah tarafından affedilebileceği kaynaklarda zikredilmektedir.

Bu bilgi türü elimize önemli bir ip ucu veriyor. O da ta ilk insandan bugüne kadar her türlü ekonomik, hukukî ve sosyal bilginin, kurumun ve düşünüşün temelde bu bilgiden türediği veya bu bilginin kapsadığı hükümlere karşı oluşturulduğu gerçeğidir. Habil ve Kabil olayında da gördüğümüz gibi, Allah ikiz olan kızkardeşlerle evlenmeyi yasaklamışken Kabil bu yasağa karşı çıkmakta ve hükmün tersi olan bir davranışta ısrar etmektedir. Allah'ın böyle bir evlilik yasağı koyuşu, dünyada ilk hukuk kurallarından birinin konulması, vaz' edilmesidir. Kabil'in karşı tavrı da bu ilâhî hukukun dışında insanî kaynağı olan hukukun savunulmasına örnektir. Sosyal, ahlâkî ve iktisadî ilişkiler için de aynı şeyleri söz konusu etmek mümkündür.

3) Öğrenilen Bilgi: İnsan bilgisinin üçüncü kaynağı bizzat kendi beceri ve tecrübelerinin sonucu elde ettiği bilgidir. Bunun da geniş ölçüde tabiatta olup biten olayların gözlenmesine, insan tarafından çeşitli sebeplerle girişilen deney ve tecrübelere dayandığı muhakkaktır. Ancak bu bilgi türünü yukarıda saydığımız iki bilgi türünden ve kaynağından ayırt etmek güçtür. Çünkü hiçbir bilgi sahibi olmadığı bir eşyayı insanın kullanmak isteyeceği biraz şüphelidir. İnsan kuşkusuz ateşin yakıcılığını, suyun fonksiyonlarını daha önceden öğrenmişti. Ama etin ateşte kızartılıp yenmesinin daha lezzetli olacağını belki deneyleriyle ve sonradan öğrenmiştir. Bu alanda kendisine ilâhî lütfun yardımda bulunduğunu unutmamak gereklidir. Örneğin, kardeşini öldüren Kabil, cesedi nereye gömeceğini, ancak bir karganın bir başka ölü kuşu toprağa gömmesinden öğrenmiştir. Âyet aslında bu bilginin de Allah'tan olduğunu bize haber veriyor: "Sonra Allah bir karga gönderdi. O, yeri eşiyordu ki ona kardeşinin ölü cesedini nasıl örteceğini göstersin." (Maide, 5/31) Görülüyor ki karganın ölü bir kuşun leşiyle gelip toprağı kazıması ve kuşu oraya gömmesi aslında Kabil'e öldürdüğü kardeşinin cesedinin nasıl ortadan kaldırılacağını göstermek ve öğretmek içindir. Bir tür ilâhî senaryonun tecellîsi ile insanın bilgi sahibi olması olayı. Ölüyü toprağa gömmeyi öğrenen insan daha sonraları söz gelimi toprağın en azından daha derin kazılmasını ve böylelikle cesedin kokmamasının sağlanacağını kendiliğinden öğrenmiş, bunu geliştirerek bugünkü mezarlık sistemine ulaşmıştır. İnsan hayatının maddî tarafını ilgilendiren diğer bütün teknik alanlar, beceriler ve bilgi birikimleri için de aynı şey söylenebilir.

Kuşkusuz ki insan doğduğunda somut anlamda hiçbir bilgiye sahip değildir: "Siz hiçbir şey bilmezken O sizi analarınızın batınlarından çıkardı." (Nahl, 16/78) Ama bilgi ve beceri birikiminin daha önceleri oluştuğu bir sosyal çevrede doğmaktadır insan. Dolayısıyla bunları edinmesi kolaydır. Kaldı ki Allah bu bilgileri edinmesi, hayatına uygulaması ve bunlardan yararlar sağlaması için insanı "görücü, işitici ve bilici" olarak yaratmıştır. Yani insanda el, ayak, kulak, göz ve akıl vardır. Bunlar onu tabiat üzerinde harekete geçirmeye, çevresini planladığı şekilde değiştirmeye yardım eden önemli organlar, faktörlerdir. İnsanın maddî bilgisi ve becerisi her gün

biraz daha zenginleşir. Geçmişten miras aldığı bilgi ve beceri birikimlerini yeniden yorumlar, yeni bilgi ve bulgularla değerlendirir; böylelikle kendisi de bilgiye yeni ve değişik unsurlar katar. Bu yalnız insana verilmiş bir imtiyaz, ona has bir yetenektir. Hayvanlar için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Hayvanlar, içinde yaratıldıkları çevreye uyarlar. Oysa insan yaşamak için çevresini kendi şartlarına, isteklerine, öngörülerine ve zevklerine göre uydurmak için değiştirme gücüne sahiptir. Bu gücünü maddî organlarındaki enerjiden, ruhsal hayatındaki istek ve zeka yeteneklerinden alır. Bunları da kendisine bahşeden ve belli amaçlar uğrunda kullanmasını isteyen onu yaratan Rabbi'dir. Eğer insan bu yeteneklerini ve üstün güçlerini Allah'ın dilediği yönde ve biçimde kullanırsa O'nun rızasını kazanır, aksi halde gazabına, cezasına müstahak olur.

İlk İnsan Topluluğunun Dini

İlk insanın yaratılması, ilk insanın nefsinden, öz varlığından eşinin yaratılıp ilk insan ailesinin neş'et etmesi ve ilk insan ailesinin fertleri arasında cereyan eden olaylardan sonra ister istemez akla ilk insan topluluğunun dini nedir, sorusu gelir. Aslında anlattıklarımızı dikkatle okuyanlar için bu sorunun cevabı zor değildir. Ne var ki gerek sosyolojide, gerek Dinler Tarihi'nde ilk dinler söz konusu edildiğinde çok farklı ve yukarıda anlattıklarımızdan değişik izahlar yapılır. Şimdiye kadarki sosyoloji ve Dinler Tarihi'nin genel kabulüne göre ilk dinlerden hiçbiri "tek-tanrıcı" dinler değildirler. Ancak dikkat çekici bir nokta var, o da şudur: Tek-tanrıya tapınmayı ilk din kabul etmeyenler arasında ilk dinin ne olduğu konusunda da bir fikir birliği yoktur. Her biri inceleme alanında elde ettiği bulgulardan hareketle insanların ilk dini hakkında birtakım kuramsal düşünceler öne sürmüştür.

Kur'ân-ı Kerim'in konuyla ilgili genel yaklaşımlarını ortaya koymadan önce batılı düşünürlerin ilk dine ilişkin görüşlerini kısaca görmekte yarar vardır: Başta H. Spencer ve Taylor'a göre insanların inandığı ilk dinin Animizm olması gerekir. Bu görüşe karşı çıkan Max Müller en ilkel dini Naturizm sayar; daha önce görüşlerinden bahsettiğimiz Durkheim ise ilkel dini, klan'larda görülen Totemcilik kabul eder. Bütün bu dinlerin

ortak özelliği tek-tanrı fikrine ve inancına sahip olmamalarıdır, denebilir. Ancak son dönemlerde Afrika'da çeşitli kabileler arasında araştırmalar yapan Schimidt insanların ilk dinlerinde tek-tanrıcılığın olduğunu ortaya koymuştur.

Denilecek ki batılı sosyolog ve düşünürler bu fikirlere nasıl varmışlardır? Bu elbette önemli bir sorudur. Çünkü onların bilgi kaynaklarının açıklığa kavuşması, ortaya koydukları kuramlar hakkındaki bizim kabullerimize veya redlerimize de büyük oranda ışık tutar. Daha önce belirttiğimiz gibi batılı bilim adamları, dünyanın çeşitli bölgelerinde birtakım arkeolojik veya antropolojik araştırmalar yapmışlardır. Her bilgin araştırma alanı seçtiği bölgede eline geçirdiği bulguları esas almış ve bunlardan elde ettiği sonuçlar üzerinde kendi kuramını oturtmuştur. Bilim adamları arasında aşağı yukarı her konuya dair geniş görüş ve fikir ayrılıklarının doğmasının önde gelen sebebi budur. O halde insanların ilk dinlerinin ne olduğu konusunu araştırırken, bu önemli noktayı gözönünde bulundurmak zorundayız.

Taylor ilkel din hakkında araştırma yaparken Avustralya'daki bazı kabilelerin dinî inaçlarını ve yaşayışlarını esas tutmuştur. Taylor gerek bu kabilelerde, gerekse Malaka yarımadası halkı ve Güney Amerika'nın birtakım kabilelerinde ruh'a verilen kutsiyet inancından kalkarak ilk dinin Animizm olduğu fikrine varmıştır. Bu kabile insanları arasında yapılan araştırmalarda bu insanların ruh ile rüyayı özdeş tuttukları müşahede edilmiştir. Spencer ve Taylor'a göre ilkel insan rüya ile gerçeği birbiriyle karıştırmıştır. Çünkü kendinde iki varlığın olduğu inancındaydı. Bunlardan biri rüyada dolaşan varlık, diğeri kendi varlığı. İlkel insanda, bizde olup fakat bizden ayrılan ve vücuda göre daha narin ve hafif olan bir varlık tasavvuru vardır. Bu narin ve hafif varlık ölümden sonra insandan ayrılmakta ve kaybolmaktadır. Vücuda göre daha narin ve aynı zamanda üstün olan bu varlık, yani ruh ölümden sonra büyük bir boşluğun içinde kalır ve orada dolaşır. Ancak dünyada insan nasıl idiyse ruhu da ölümünden sonra öyledir. Yani iyi insanın ruhu "iyi ruh", kötü insanın ruhu da "kötü ruh" olarak kalır. Öyleyse iyi insanların ruhu dünyada yaşayan insanların bazı durumlarda imdatlarına koşabilir, onlara yardımda bulunabilir. İşte Animizm bu

tasavvurun sonucu ortaya çıkmış ve ilkel insanların dini olmuştur. Daha sonraları ruhlara tapınma, ecdat ve atalara tapınmaya, sonraları kendilerinde ruh vehmedilen cansız varlıklara tapınmaya kadar tekamül etmiştir.

Animizmin ilkel din olmadığını savunan Max Müller ise ilkel dinin Naturizm olduğunu söylemiştir. Müller bu fikre Hz. İsa'dan evvel 1500-1000 yılları arasında Hindistan'da yazılan Vedaları inceledikten sonra varmıştır. 1856 yılında Veda alfabesini çözen Müller bu metinlerde geçen bütün tanrı-ilah isimlerinin tabiat kuvvetlerinin sembolü olduğunu görmüş ve buradan ilkel insanların tabiat kuvvetlerine taptıkları düşüncesine varmıştır. Max Müller'e göre ilkel insanın en çok dikkatini çeken şey, mahiyetlerini kavrayamadığı tabiat olaylarıdır. Yağmurun yağması, göğün gürlemesi, yıldırım düşmesi, büyük karlı dağlar, engin ovalar, insanlara ürperti veren okyanuslar, fırtınalar, kasırgalar vb.. Bütün bunlar ilk insanda büyük bir hayret ve korkunun uyanmasında başlıca amildir. Bu olayların sırrını çözemeyen ilkel insan, bunlarda gizli ve kendisini aşan güçlerin olduğunu düşünerek, sonunda bunlardan korunmak maksadıyla tabiat olaylarını, tabiattaki büyük varlıkları tanrı edinmiş ve onlara tapınmaya başlamıştır.

Durkheim ise ilkel dinin Totemcilik olduğunu söylemiştir. Bunun sebebi, Durkheim'ın totemcilik ve klan üzerinde bir düşünce sistemi kurmuş olmasıdır. Freud, Lükres ve fizikçi Einstein de ilkel dinlerin korku ve ümid'den doğduğunu savunmuşlardır. Bu grupta yer alanlara göre aslında ilk insanın dini yoktu. Din duygusu ve düşüncesi de doğuştan değil, sonradan kazanılmadır. Bu üç düşünürün izahları ile Naturizm'in izahları arasında belli bir paralellik vardır. J.J. Rousseau ve Voltaire gibi düşünürler ise ilk dinin yalancılıktan doğduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre birtakım açıkgöz adamlar kabileler üzerinde tahakkümler kurabilmek için din sistemi içinde bazı safsataları insanlara kabul ettirerek onları tahakkümleri altına alabilmişlerdir. Bu görüşü geniş ölçüde paylaşan Marxist düşünce de dinî bir üst yapı kurumu olarak kabul ettikten sonra, din düşüncesini geçmişte aşağı sınıfları ezen hakim sınıfların bir yutturmacası (afyon) olarak tarif etmiş ve alt yapı değiştikçe, üretim araçlarına ve üretim ilişkilerine paralel olarak dinî yapının da değiştiğini öne sürmüştür. Marxizme göre

komün toplumda din ilişkisi yoktur, gelecekteki gelişkin komünist toplumda da din olmayacaktır.

Biz bu görüşleri birer birer eleştirmek istemiyoruz. Ama bu görüşlere varılırken izlenen yöntem üzerinde bir parça durmakta yarar var. Konumuzun başında da belirttiğimiz gibi Batı düşünce tarzında değişmeyen özellik, düşünürlerin kendi dönemlerinde elde ettikleri bulguları bütün insanlık tarihi için genel-geçer saymaları ve bu bulgulardan kalkarak bütün geçmiş beşer hayatı hakkında kesin sonuçlara gitmeleridir. Bu ise her aklı başında insanın kolayca kabul edeceği gibi indirgemeci bir yöntemdir. Çünkü söz gelimi 19 veya 20. yüzyılda üzerinde araştırma yapılan bir kabile, milyonlarca yıldan beri değişmemiş, olduğu gibi dondurulup kalmış değildir. Bunu böyle varsaymak saçmalıktır. Elbette bazı bölgelerde ve kabilelerde sosyal değişmeler geç bir seyir izlemiş olabilir. Ama bu geç değişim, bütün asırlara, tarihe teşmil edilemez. Bu eleştirimizin bir yönü. Öbür yönü, izlenen yöntemde bölgesel (lokal) bir araştırmadan elde edilen verilerin bütün insanlık için geçerli kabul edilmesidir. Oysa ki insanın beşerî tarihinde birbirinden çok farklı değişme şemaları vardır. Avustralya'daki bir kabilenin gelenek ve görenekleri, sosyal ve dinî inançları, alışkanlıkları ile Güney Amerika'daki bir kabilenin gelenek ve görenekleri, sosyal yapı ve dinî anlayışları çok farklıdır. Nitekim Taylor ve Spencer'in bulgularıyla Müller'in bulguları aynı değildir. Bu takdirde "Peki bunlardan hangisi doğrudur?" diye sorulacak olursa bunun kesin bir cevabı olamaz. Yine son zamanlarda özellikle Pigmeler üzerinde yapılan bir araştırma, bu insanların tek-tanrı inancına sahip olduklarını ortaya koymuştur. Pigmeler yalnız tek-tanrıya inanmakla kalmıyor, aynı zamanda bir nevi ahiret inancına da sahip bulunuyorlar. Pigmeler'e göre evreni yaratan yüce bir varlık vardır, bu yüce varlık ruh değil fakat canlı ve tam bir kudrete sahiptir. O insanın ve herşeyin sahibidir, iyiliği emreder ve birtakım ahlâk kanunları koyar. Üstelik bunlara uymayanları cezalandırır. Zaman zaman bu yüce varlık insan şeklinde de tasarlanır ve kendisine birtakım isimler verilir. Bu isimler arasında baba isimlerine daha çok rastlanmaktadır. Ama bu baba bir kadınla birleşen ve nesiller türeten baba değil, kendisine hürmet edilen ve sevilen bir babadır. Pigme dininde ilginçtir, sihir yoktur, ancak yılın

belli zamanları bayram günleri vardır, bu günlerde kurban kesilmektedir ve tanrıya dua edilmektedir.

Buna benzer tek-tanrıcı dinlere Afrika'daki tropikal ormanların yakınlarında yaşayan Pigmelerden başka Güney-Doğu Avustralya'da, Eskimolarda, Malaka'da, Japonya'nın bazı bölgelerinde, Kalifornia'da, Kuzey Amerika'nın bazı yerlerinde ve Filipin adalarında da rastlanmaktadır. Hatta Filipin halkından çoğunun İslâmiyet'i kolayca ve kitlelerce kabul etmesinin bir önemli sebebi de bu tek-tanrıcı din ile İslâmiyet arasındaki yakın benzerliklerde aranmalıdır. Buna göre eğer bu bölgesel-kabile araştırmaları bütün tarih ve tarihte yaşamış topluluklar için genel-geçer kılınacaksa işte bu kabile ve bölgelerde de tek-tanrıcı dinlere rastlanmaktadır. Öyleyse ilkel toplulukların dini tek-tanrıya tapınma esasına dayalı dindir, denip işin içinden kolayca çıkılabilir. Vâkıa bu böyle olmakla birlikte, burada izlenen yöntem yanlıştır. Çünkü bugün tek-tanrıcı dinlerin izlerine, kalıntılarına rastlanıyorsa yarın bunun aksi yöndeki izlere ve bulgulara da rastlanabilir. O zaman "fikir değiştirdik, ilk toplumun dini tek-tanrıcı din değil, şu veya bu dindir" mi denilecektir? Asıl olan gerçeğin bulunmasıdır. İlk insan topluluğunun hangi dinde olduğunu kesin olarak tesbit etmek gerekir.

Biz başından beri izlediğimiz yönteme bağlı kalarak, bu sorunun da cevabını Kur'ân-ı Kerim'den arayacağız. Artık anlaşılıyor ki Kur'ân'ın verdiği sadık haberlerden başka bizim elimizde genel-geçer olacak, doğruluğu ve kesinliği tartışılmayacak başkaca bir kaynak ve yol kalmamıştır.

Konu ile ilgili âyetleri görmeden önce mantıksal bir çözümleme yapalım: Gördük ki evreni ve insanı Allah yaratmıştır. Üstelik insanı yaratan Allah onu kendi varlığından habersiz de bırakmamıştır. Söz gelimi Hz. Âdem cennet'e girdiğinde kendisine bazı davranış yasakları konulmuş, bu konuda ihtarlar yapılmıştır. Bu, denilmiştir, Allah'ın senin için çizdiği "hudut"tur. Bu hududu aşmadıkça senin için korku ve tehlike yoktur. Yine Hz. Âdem'in ilk çocukları yani ilk insan ailesi için de bazı kurallar, normlar, bazı davranış biçimleri, yaşama şekilleri konulmuştur? Örneğin aynı batından doğan ikiz kardeşlerin birbirleriyle evlenmelerinin yasaklanması gibi. Gerek ilk insan Hz. Âdem'e, gerekse ilk insan cemaati olan Hz. Âdem'in

çocuklarına indirilen bu kurallar, bu yaşama şekilleri, yasaklar ve serbestiler bize, daha ilk insanda ve ilk insan cemaatinde geçerli bir din'in varlığını kesin olarak göstermektedir. Öyleyse ilk insan topluluğu din düşüncesinden yoksundu, ya da ilkel insanın dini Animizm'di, Naturizm'di gibi kuramlar geçersizdir. Cennet'te işlediği suçtan ötürü sonradan Hz. Âdem'in Allah'a tövbe ve istiğfar ettiğini, Allah'ın da onun tevbesini kabul ettiğini gördük. Demek oluyor ki Hz. Âdem'in tanrı düşüncesinden yoksun olması imkânsızdır. Hem bu tanrı düşüncesi ruh, tabiat değil, doğrudan Tevhid'den kaynağını alan bir düşüncedir. Yani Hz. Âdem kuşkusuz ki tek bir tanrıya, Allah'a inanıyordu. Bundan önce Hz. Âdem'in bizzat Rabbi'nin özel eğitiminden geçtiğini Kur'ân haber veriyor. Allah kendisine öğrettiği isimleri meleklere birer birer saymasını söylüyor, onu şeytana karşı uyarıyor. Ancak Hz. Âdem şeytan'a aldanıp suçu işledikten sonra yeryüzüne indiriliyor ve bundan sonra insanlara hidayet'in gönderileceği bildiriliyor. Ve deniyor ki, eğer bu hidayete uyarsanız sizin için korku yoktur, mahzun da olmayacaksınız. Fakat uymazsanız kafirler olursunuz ve yeriniz ateş olacaktır. Bütün bunlar bir din'in varlığına belge değil mi? Bunun gibi, kendisini öldürmeye karar veren kardeşine karşı Habil'in savunması da son derece ilginç bir belgedir: Habil açıkça "Allah kendisinden korkanların kurbanını kabul eder", yine "Andolsun beni öldürmen için elini bana uzatacak olursan ben seni öldürmem için elimi uzatacak değilim. Çünkü ben kâinatın Rabbi olan Allah'tan korkarım" demektedir ki bu sözler, ilk insan topluluğunun fertlerinin tek-tanrı inancına sahip olduklarını, Allah'ı bildiklerini ve din düşüncesine hiç de yabancı olmadıklarını açıkça göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın her ümmete bir peygamber gönderdiği zikredilmektedir. Amaç, insanların kendi hayatlarını, davranışlarını Allah'ın rızasına uygun düzenlemeleridir: "Hiçbir ümmet yoktur ki, içinde bir uyarıcı gelip geçmiş olmasın." (Fatır, 35/24)

Batılı sosyal bilimler ise tarih boyunca beşerî hayatın hiçbir aşkın ve ilâhî kaynaktan yardım görmediğini, daima kendi başına ve doğal çevre faktörleri etkisi altında şekillenip geliştiğini varsayar. Bu, sosyal bilimcilerin yaratma ve yaratılışla ilgili doğru fikirlere sahip olmamalarıyla ilgili bir durumdur. Eğer evrenin, insanın ve hayatın bir varlık tarafından yaratıl-

dığını kabul etselerdi, bu yaratıcı varlığın evreni, insanı ve hayatı başıboş bırakmayacağını, mutlaka her dönemde kendilerine elçiler göndereceğini ve bu elçilerin de din tebliğ edip yol göstereceklerini kabul edeceklerdi. Kur'ân-ı Kerim bunun tarihte böyle olduğunu çok kesin bir dille ortaya koymaktadır: "Biz senden evvel hiçbir peygamber göndermedik ki, ille ona şu gerçeği vahyetmişizdir: 'Benden başka hiçbir ilah yoktur. O halde bana ibâdet edin'." (Enbiya, 21/25) Bu âyet, aynı zamanda peşpeşe gelen bütün peygamberlerin özde aynı dini tebliğ ettiklerinin de önemli bir belgesidir. Demek oluyor ki Hz. Âdem'in tebliğ ettiği din ile Hz. Nûh'un tebliğ ettiği din birbirinden farklı ve ayrı değildir. Bütün peygamberler ortak bir dille, insanların Allah'a ibâdet etmelerini, onun gösterdiği şekilde yaşamalarını, sadece O'na boyun eğmelerini, namaz kılmalarını ve zekat vermelerini emretmişlerdir. Belki dinlerin şeriatları arasında birtakım farklar vardır; meselâ bir kavme bir şey haram iken, bir başka kavme helal kılınmıştır. Ama dinin özü olan itikadlar ve şeriatın temel kurallarında hiçbir çelişki yoktur. Hepsinin dinleri birdir, ortaktır, yani tek Allah'a kulluk yapma esası olan tevhid dinidir.

Burada bir nokta daha var: Allah'ın insanlara din tebliğcisi peygamber göndermesi O'nun adaletinin bir gereğidir. Çünkü insanların peygamber tebliğinden yoksun bırakıldıklarını bir an için kabul etsek, sonuçta şu iki ihtimal ortaya çıkar: Birincisi ya Allah artık insanları başıboş bırakmıştır -ki haşa bu saçmadır-, ya da ikincisi Allah insanlara yol göstermeden onları suçlarından dolayı cezalandırmak istemektedir. Bu da saçmadır. Çünkü Allah'ın insanlara bir kini yoktur; üstelik bu, O'nun adaletine aykırıdır. Öyleyse insanlar peygamber tebliğinden uzak kalmamışlardır. En azından onları sorumluluktan kurtaracak uzun bir zaman: "Biz bir peygamber gönderinceye kadar (hiçbir topluluğa) azab ediciler değiliz." (İsra, 17/15) Konumuza ışık tutacak başka âyetler de var ki, bu âyetler, tarihte ve günümüzde tevhid inancından sapmayı içerecek her türlü gerekçeyi geçersiz kılmaktadırlar: "Hani Rabbin Âdemoğullarından, onların sırtlarından (sulblerinden) zürriyetlerini çıkarıp da kendilerini nefislerine şahid tutmuş 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' (demişti) onlar da 'Evet, (Sen Rabbimizsin) şahid olduk' demişlerdi. (İşte bu şahidlendirme) kıyamet günü

'bizim bundan haberimiz yoktu' diye dememeniz içindir. Yahut 'daha evvel ancak atalarımız (Allah'a) şirk koşmuştu, biz de onların ardından (gelen) bir nesiliz. Şimdi o batılı kuranların işlediği (günahlar) yüzünden bizi helak mı edeceksin?' dememeniz içindi." (A'raf, 7/172-173) Evet, bu âyetler sorunu açıklığa kavuşturuyor. Allah daha önce gönderdiği peygamberlerle, hem de Hz. Âdem'in zürriyetinden olan elçilerle kendi birliğini insanlara itiraf ettirmiştir, onlar da Allah'ı bir ve şeriksiz kabul ettiklerini itiraf etmişlerdir. Vakıa bugün tek Allah'a inanmayan sayısız insan vardır. Ama bu bir şey ifade etmez. Daha önce insanlar bir Allah'a inanmışlardır, kendilerine peygamberler gelmiştir ve tevhid akidesini tanımışlardır. Bugün de bundan herkesin haberi vardır. Kıyamet günü bundan habersiz olduklarını, bilgisinden yoksun bırakıldıklarını söyleyemezler. Kendi yaşadıkları çevre tevhid akidesine bağlı değilse bile bu, onlar için kurtarıcı bir gerekçe olamaz. Babaları, ataları müşrik olabilir. Ama bu tevhid dininden haberleri olmuştur. Daha önce insan itiraf etmiş, onun bu itirafına şahidler tutulmuştur.

Ancak şöyle bir soru sorulabilir: Peki bugün milyonlarca insanın tektanrı düşüncesine sahip olmaması, bir Allah'a değil de üç, iki veya nesnelere, ruhlara ibâdet etmeleri nasıl açıklanabilir? Spencer'in, Taylor'un, Durkheim'ın, Müller ve diğer bilginlerin bulgularını tümden yalan mı saymak gerekir? Gerçekten dünyada Allah'tan başkasına tapan, Allah'ı bir kabul etmeyen insanlar yok mu? Elbette vardır. Yukarıda sözü geçen araştırıcıların bulgularını yalan saysak bile –ki doğruluk yanları vardır– içinde yaşadığımız hayatın gerçeklerini yalan sayamayız. Tek Allah'a inanmayan birkaç kişi değil, belki birkaç milyar insan vardır. Ama bundan nasıl bir sonuç çıkartılmak isteniyor? Herhalde bir zamanlar dünyanın üçte biri marxist düşünceye bağlıydı diye bütün beşer tarihi marxistti denemez. Bugün Müslümanlar vardır, diye tarih olduğu gibi tevhid akidesini izleyerek bugünkü noktaya gelmiştir, denemeyeceği gibi. Batılı sosyal bilimcilerin hatası da buradadır işte. Kendi dönemlerinin bir bölgesinde tesbit ettiklerini bütün bir tarihin genel malı saymışlardır. Oysa tarihte ne olmuşsa bugün de olmaktadır. Müşrik insan vardır, muvahhid insan vardır. Hıristiyan vardır, Yahudi vardır. Brahmanist, Budist, ateist vb.

çok sayıda inanışa mensup kitleler vardır. Öyle ki Fransa'da daha 1979 yılında kültürlü bir grubun kendi aralarında tarikat teşekkül ettirip soğana taptıkları ortaya çıktı. Farklı dinlere mensup insanlar ayrı dünyalarda, ayrı kıtalarda, ayrı ülkelerde veya ayrı semtlerde oturmuyor. Tersine bazan aynı apartmanda, aynı evde birlikte yaşıyorlar, çekişiyorlar. Bu, insanoğlunun fıtrî ve tabiî bir yanıdır. İnsan her dönemde mü'min de olabilir kafir ve isyankâr da. Bu aktüel dünyamızda olduğu gibi tarihte de böyleydi: "Andolsun ki Biz her ümmete 'Allah'a kulluk edin, putlardan kaçının' diye (tebliğde bulunan) bir peygamber göndermişizdir. Sonra Allah içlerinden kimine hidayet vermiş, kiminin üzerine de sapıklık hak olmuştur. Şimdi yeryüzünde gezinin de (Bizi ve peygamberimizi) yalanlayanların sonu nice oldu, görün." (Nahl, 16/36)

Âyet-i kerime, her ümmete insanları bir Allah'a kulluk etmeğe çağıracak bir peygamber gönderildiğini belirttikten sonra, insanlardan bir kısmının buna uyduğunu, yani hidayete talip olup hayatlarını Allah'ın istediği ve peygamberlerin gösterdiği şekilde düzenlediğini, ilişkilerini ona göre yürüttüğünü; diğer bir kısmının bu çağrıyı reddedip isyana saptığını, kendi bildiklerince yaşamayı tercih ettiğini ve böylelikle üzerlerine sapıklığın hak olduğunu bildirmektedir. Bu, şu demektir: İnsan tarihinde tek düze bir gelişme değil, çatışmalı bir değişme şeması vardır. İnsanlar temelde tarihte daima iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup Allah'ın tevhid dinine boyun eğmiş, öbür grup saparak tağuta, şeytana ve putlara kulluk yapmıştır. Birinci grubun takip ettiği din birdir, yani İslâm dinidir. Hz. Âdem'den Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem)'a kadar aynı çizgi süregelmiştir. Öz şudur: Allah birdir, O'ndan başka ilah yoktur, insanlar yalnız O'na ibâdet etmek zorundadırlar; hayatlarını, ekonomik, siyasal, ahlâkî, sosyal ve hukukî ilişkilerini O'nun peygamberleri kanalıyla indirdiği ilkelere, ana koordinatlara göre düzenlemelidirler. İkinci sapık grubun çizgisi de tek düze değildir. Yani bu grup aynı dini takip etmemiştir. Vakıa İslâm ve tevhid olmama gibi, yani küfür olma gibi ortak bir özelliği vardır. Ama kimisi gerçekten ruhlara tapmıştır, kimisi tabiat kuvvetlerine, yıldızlara, aya, güneşe, hatta tırtıla. Kimisi kendi eliyle yaptığı putlara tapmıştır, kimisi kendini ilah edinmiş, kendi heva ve heveslerini tanrı mevkiine çıkarmıştır.

İşte Taylor, Spencer gibiler bu sapık dinlere mensup kimseleri müşahede etmişlerdir. Ancak bunlar kabile halinde yaşadıkları, yani yaşayışları Batı standartlarının çok altında olduğu için bunların dinlerini de "ilkel toplumlar"ın dini olarak yorumlamışlardır. Oysa ilkellik diye bir şey söz konusu değildir. Batı standartlarına uymayan her topluluğun hayatı ilkel sayılacaksa bunun ölçüsü ne olacaktır? Güney Amerika'da bazı kabileler totem denen bir varlığa tapabilirler ve batılılar da bunları ilkellikle suçlayabilir. Ama Fransa'da soğana tapanlar da var. Nasıl ki bütün Fransa'nın dini soğana tapıcılık olarak değerlendirilemezse, o kabilelerin de dinlerinden kalkılarak ne tarih için, ne ilk insan toplulukları için ilk din totemciliktir denilemez. İnsanlar başlangıçta bir ümmetti. Ama sonraları nüfusları arttı, bir yere sığmaz oldular, şu veya bu sebepten dolayı dünya üzerine dağıldılar. Onlara peygamberler geldi, Allah'ın dinini tebliğ etti. Kimi uydu, kimi isyan edip kendine din türetti. Elbette Allah'ı ve peygamberleri yalanlayanların izleri hâlâ vardır. Önemli arkeolojik araştırmalarla bunlar zaman zaman ortaya çıkmaktadır. Nitekim âyet de "Şimdi yeryüzünde gezinin de yalanlayanların sonu nice oldu, görün" diye dikkatlerimizi onlara çekmektedir. Fakat bu tekzip edenlere bakıp ilk insanlık ailesi Allah'ı ve peygamberini yalanlıyordu, diyebilir miyiz? Tabiî ki hayır.

İlk İnsan Topluluğundan Sonra Topluluklar

İlk insan topluluklarının oluş tarzı, bu oluş tarzında rol oynayan faktörler ve ilk insan toplulukları arasında başgösteren anlaşmazlıkları, bu anlaşmazlıkların beraberinde getirdiği sonuçları böylelikle gördükten sonra geriye, toplulukların birbirini izleme sorununun çözümü kalır. Bu bölümde de bunu açıklamaya çalışacağız.

İlk topluluğun oluşma tarzı aslında bize bundan sonraki toplulukların oluşma tarzı hakkında bir ipucu vermektedir. Bu yeni beşerî durumda rol oynayan temel faktörlerin sonraki beşerî durumlarda da rol oynadıkları anlaşılmaktadır. İlk insan topluluğunun yukarıda anlatıldığı şekilde birbiriyle eşleşmesi ve bu eşleşmenin sürmesi, sonraki toplulukların nüfus yönünden artışını sağlamıştır: "Sizi bir topraktan yaratmış olması O'nun ayetlerindendir. Sonra siz (her tarafa) yayılır bir beşer oldunuz." (Rum

30/20) Topraktan yaratılan insan, kendinden yaratılan ve yine son tahlilde toprak olan zevcesiyle birleşti. Bu birleşme yukarıda anlattığımız ilk topluluğun teşekkülüne yol açtı; bu ilk topluluk da kendi içinde aynı ilişkiyi sürdürerek yeni toplulukları meydana getirdi. Artık bu ikinci üçüncü, dördüncü nesil bir arada oturmuyor, babalarının iskan ettiği toprak alanını genişleterek yeryüzü üzerinde dağılmaya başlıyor. Bu yayılıp dağılmadan sonra yeni bir durumun ortaya çıktığı düşünülebilir: Söz gelimi, rızkı temin etmek için daha başka toprakları kullanmak, içinde bulundukları bölgenin dışındaki bölgelerde avlanacak hayvanlar aramak veya ortaya çıkan herhangi bir anlaşmazlıktan, dargınlık ve geçimsizlikten dolayı başka yerlere göç etmek için ikinci kuşağın çocukları babalarının iskan ettiği, kendilerinin doğup büyüdüğü, eşler edindiği toprak parçasını terkediyor, örneğin yüce bir dağın ardından önüne, büyük bir nehrin bir yakasından öbür yakasına geçiyor. Tabiat üzerinde yeni iskan alanlarının insanın yaşamasına elverişli hale getirilmesi çabası başlıyor artık.

"Size kendi nefislerinizden çiftler yapmıştır, davarlardan da çiftler (yapmıştır.) Sizi (bu tarzda yaratıp) türetiyor." (Şûrâ 42/11); "Ey İnsanlar sizi bir tek nefisten yaratan, ondan da eşini yaratan, ikisinden de birçok erkekler ve kadınlar türeten Rabbinizden korkun." (Nisâ, 4/1) ve "O, sudan bir beşer yaratıp da onu neseb ve sıhriyyet (soy-sop) yapandır." (Furkan 25/54)

Birinci âyette "sizi (bu tarzda yaratıp) türetiyor" cümlesi sadece "yüzreüküm" olarak geçer. Burada fiilin mazi değil, muzari olduğuna dikkat etmeliyiz. Bu da, bu yaratma ve türetme işinin bugün de devam ettiğinin işaretidir. Öyleyse bir kadının bir erkekle eşleşmesinden sonra doğan çocuklar yeryüzü üzerinde dağılarak, neşr olunarak, yayılarak dünyadaki beşerî hayatın nüfus potansiyelini meydana getirmektedir. Ve bu ilk nesilden bugüne kadar böyle sürüp gelmektedir. Çünkü birbiriyle eşleşen çiftlerden "birçok erkek ve birçok kadın"ların da türediği muhakkaktır. İkinci âyet de bunu ifade etmektedir. Bu anneler ve babalardan türeyen "birçok erkek ve kadın"lar dünya üzerinde çeşitli sebeplerle dağılmış ve yeni yerleşme alanları bulup diğerlerinden kopmuş birçok "neseb'ler ve sıhriyyet'-ler"dir. İşte bu her ayrı neseb ve sıhriyyet ayrı bir soy, ayrı bir soptur. Bu, bize aynı anne ve babadan doğmakla birlikte farklı ırklara ve farklı renklere

sahip insan topluluklarının oluşma sebepleri hakkında fikir vermektedir. Bugün dünya üzerinde görünen odur ki insanlar aynı renkten değildirler. Beyaz, siyah, sarı ve kızıl… Bembeyaz süt ile kapkara kömür arasındaki fark ne kadar nesnel ise, bir beyaz ile bir siyah derili arasındaki fark da o kadar nesneldir. Kur'ân-ı Kerim buna şöyle temas eder: "O gökleri, o yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin birbirine uymaması da O'nun âyetlerindendir." (Rûm, 30/22)

Âyet bize ırk kavramı hakkında bazı bilgiler vermektedir. Bizim dillerin (elsine) ve renklerin (elvan) birbirine "uymaması" olarak tercüme ettiğimiz kelime âyette "ihtilaf" olarak geçer. Diller ve renkler arasında uygunluk değil ihtilaf, yani aykırılık vardır. Nitekim yukarıda da belirttik, beyaz, siyah, sarı ve kırmızı renkte insanlar vardır dünyamızda. Ancak âyet çok ilginçtir, bunu âdet dışı bir olgu değil, tersine doğal bir olgu olarak görmekte ve bunun böyle olmasını Allah'ın "ayetlerinden" olarak nitelemektedir.

Nedir Allah'ın âyeti? Kuşkusuz ki bu âyet, bildiğimiz Kur'ân'dan herhangi bir söz cümlesi değildir. Daha birçok surede ve defalarca tekrarlandığı gibi, buradaki âyetten maksat delil, belge, işaret ve ispat demektir. Buna göre insanlar arasındaki dil ve renk uyumsuzluğu Allah'ın varlığına delildir. Daha başka bir ifadeyle, Allah'ın insanı yaratırken bunu böyle dilemesi, böyle uygun görmesidir. Bunun abes yani boşuboşuna bir dilek ve istek değil, bir amaca dönük, bir hikmete mebni olması kaçınılmazdır. Zira Allah'ın abesle uğraşmadığı bir kaidedir; her yaratışında ve hükmünde bir hikmet ve yüce bir anlam vardır. Peki biz bu olguya nasıl bir hikmet, nasıl bir anlam vereceğiz?

Bu cevabı bulabilmek için âyetin geçtiği Rûm sûresindeki diğer âyetlere de bakmamız gerekecektir. 22. âyetin öncesinde (sıbak) şunlar var: "Ölüden diriyi, diriden ölüyü O çıkarıyor. Arzı, ölümünün ardından O canlandırıyor. İşte siz de böyle çıkarılacaksınız. Sizi bir topraktan yaratmış olması O'nun âyetlerindendir. Sonra siz (her tarafa) yayılır bir beşer oldunuz. Size nefislerinizden, kendilerine ısınmanız için eşler yaratmış olması, aranızda bir sevgi ve esirgeme kılması da O'nun âyetlerindendir. Şüphe yok ki bunda iyi düşünen bir topluluk için elbette ibretler vardır." (Rûm, 30/19-21)

Burada birtakım tabiat olayları gözlerimizin önünde sergilenmektedir. Söz gelimi cansız topraktan bitkilerin yeşermesi, sonra bunların ölmesi yani kuruyup dökülmesi; insanın, hayvanların yaratılışı, yer kupkuru iken yağmurun yağmasıyla canlanması, insana bir eş yaratılması, insan ile eşi arasında derin bir sevgi ve esirgeme (merhamet), koruma duygularının kurulması vb.. Bütün bunlar Allah'ın dilemesi, yarattığı nizamın devamını sağlayan olaylar zinciridir. Akıl sahibi bir insanın bunlara bakıp da bunlara bir yaratıcı bulmaması imkânsızdır. Çünkü çok muazzam ve dengeli bir nizam vardır tabiatta ve hayatta. Tabiat olaylarının, hayatın gidişinin bağlı olduğu düzen inanılmaz derecede üstün bir kudrete delildir. İşte bunlara topluca "Allah'ın âyetleri" adı verilir. Aynı şekilde insanı yaratan Allah'ın bir kısım insanı siyah, bir kısmını da beyaz yaratması da O'nun âyetlerindendir. Fakat bu bir anda mı oldu? Yani Hz. Âdem'in çocuklarının tümü bir renkte miydi? Yoksa aralarında renk farkı var mıydı? Renk farkı yok idiyse bu renk ayrımı ne zaman teşekkül etti. İlk defa anneler mi siyah çocuk doğurmaya başladılar, yoksa zamanla kavurucu iklimler içinde yaşayan insanlar giderek siyahlaşıp bu gelecek nesillere mi sirayet etti? Bütün bu soruların cevabı konumuzun dışında kalır. Ne var ki elimizde bu konuya açıklık getiren bir hadis var; şöyle:

"Allah, Âdem'i yeryüzünün bütününden avuçladığı bir avuç (toprak)-tan yarattı. Bunun için Âdemoğulları yeryüzü(nün renkleri ve tabiatları) kadar (değişik şekil ve özelliklerde) geldiler. Onların kimi kırmızı, kimi beyaz, kimi siyah, kimi de bunların karışımı (melez). Kimi yumuşak huylu kimi sert tabiatlı, kimi kötü, kimi iyi geldi."[4]

Bu hadis ile Furkân sûresinin 54. âyeti arasında bir bağ kurulabilir. Hasen-sahih olan hadis'e göre insan rengi ve huyu ile dünyanın çeşitli yerlerindeki toprağın rengi ve özellikleri arasında yakın bir bağ vardır. İnsanın topraktan yaratıldığını göz önünde bulundurursak bunun doyurucu bir izah olduğunu kabul edeceğiz. Buna göre insanlar arasındaki renkler, sonradan değil, daha ilk neslin yaratılması, daha doğrusu üremesi olayıyla başlamıştır. Ve insanlar arasındaki renk ihtilafı toprağa bağlıdır, ontolojik olup insanın topraktan yaratılmasının bir sonucudur. Buna ruhsal davra-

---

4 Sünen-i Tirmizi, *Ebvâbu Tefsiri'l-Kur'ân*, B. 3, Hds. No: 3130

nışlar arasındaki farklılığın da katılması ayrıca önemlidir. Şöyle ki, insanlar arasında nasıl tek tip bir mizaç yoksa ve insanlar mizaçlarından dolayı sorumlu tutulamıyorsa, ancak mizaçlarının kendilerine verdiği imkânları kullanarak özvarlıklarını eğitmek ve tekamül ettirmek durumundaysa, aynı şekilde insanlar arasındaki renk farkı da böyledir ve hiçbir insan renginden dolayı suçlu ve sorumlu tutulamaz. Bir insan acelecidir, bir insan katıdır, bir insan yumuşak huyludur. Bunlar yaratılıştan gelen farklı özelliklerdir. Peki öyleyse bir insan siyah, öbürü beyaz iken niçin sorumlu tutulsunlar veya aşağılanma konusu olsunlar? İnsanlar mizaçlarını Allah'ın rızasına uygun olarak terbiye etmekle yükümlüdürler. Bir insan benim mizacım itaate tahammül edemez, derse suçludur. Mizacı hür tabiatlı ise de bazı şeylere katlanmak zorunda olduğunun bilincinde olmalıdır. Aynı bunun gibi bir insan beyaz derilidir diye siyah olan bir başka insanı hor göremez, buna hakkı yoktur. Çünkü bütün insanları Allah yaratmıştır ve aynı topraktandırlar. Ama bu toprağın bir kısmı siyahtır, öbürü beyaz. Ontolojik cevherler üstünlük ve ayrıcalık aracı olamaz. Ancak insanın ruhsal temayülleri, mizacı nasıl imtihan konusu ise, rengi de kendisi için bir imtihan vasıtasıdır. Bunu doğal görüp imtiyaza dönüştürmediği sürece Allah katında ve mü'minlerin gözünde salihlerdendir, ama tersi bir tutum takınınca yadırganır ve ceza görür. Allah'ın âyetlerinden biri olarak renk ve diller arasındaki aykırılık bu anlamda doğal ve başka önemli fonksiyonları olan bir yaratılış olgusudur.

Furkân 54. âyette sudan yaratılan beşerin sonra neseb ve sıhriyyet sahibi kılındığı, bu neseb ve sıhriyyetlere bağlı ayrı ayrı kollar halinde yeryüzü üzerinde yayıldığı, neşrolunduğu zikredilmektedir. O halde ilk insan ailesinden hemen sonra etrafa, yeryüzüne yayılmanın bir başka sebebi böylelikle ortaya çıkabilir mi? Yani bunun pekâlâ renk farkından olduğu düşünülebilir mi? İkinci nesil arasında renk ihtilafının bir anlaşmazlık konusu yapıldığını varsaymak bunun dağılmaya yol açtığı düşüncesini de akla yatkın kılar. Elbette birbirinden ayrılan insanlar bunu durup dururken yapmadılar. Nasıl Hz. Âdem'in ilk çocukları olan Habil ile Kabil arasında anlaşmazlık çıktıysa, Hz. Âdem'in ikinci nesli arasında da birtakım anlaşmazlıkların vuku bulmuş olması mümkündür. Eğer rengi siyah insanlar

kendi başlarını alıp rengi beyaz kardeşlerini, amca ve teyze çocuklarını terkedip bir başka uzak yerlere gittiyse, bu, ilk insan topluluğunun artarak yeni toplulukları getirmesine yolaçan faktörlerden bir tanesi olmuştur. Ama kuşkusuz ki dağılma ve yayılmayı yalnızca bu faktörle (yani renk faktörüyle) açıklamak yanlıştır. Ancak faktörlerden bir tanesi olması muhtemeldir. Belki de Allah'ın Tevhid dinine bağlı olanlar siyah-beyaz demeden bir topluluk; azanlar, Allah'ın dininden sapanlar bir başka topluluğu teşkil etmişlerdir ki bu daha akla yatkındır. Çünkü mü'min olanların ancak birbirlerinin velisi, dostu olduğu gerçeği daha o zamandan biliniyordu. Öyleyse insan topluluklarının teşekkülünde esas faktörün birbirini veli edinen, Allah'a iman eden ve hükümlerine boyun eğenlerle buna ters düşenler arasındaki çatışmadan doğduğu söylenmelidir. Bunu destekleyen âyetler vardır: "Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı. Şu kadar ki, O, kimi dilerse onu sapıklıkta bırakır, kimi de dilerse onu hidayete iletir." (Nahl, 16/93)

Marxist açıklama, üstün güce yani üretim araçlarına sahip olanların diğerlerini köle edindiklerini ve ilk sınıfsal çatışmanın böyle başladığını savunur. Irkçı kuramcılar da bu çatışmanın ilk temelde ırklar arasındaki çelişkiden doğduğunu söyler. Bu her iki kuramda da bir gerçek payı olabilir. Ne ki ilk ayrılık, ilk çatışma ve anlaşmazlık yukarıda gördüğümüz gibi ekonomik veya ırksal değil, tamamen Allah'ın hükümlerine karşı takınılan farklı tutumlardan türemiştir. Bizce insanlar ayrı ayrı ümmetlere ve topluluklara bu yüzden ayrılmışlardır ve yeryüzüne dağılmışlardır. Ama kuşkusuz ki insanlar Allah'ın hükümlerine ve indirdiklerine karşı olumlu veya olumsuz bir tavır takınırken bu tavırlar hiçbir zaman soyut tavırlar olmuyordu. Yani insanlar durup dururken bir kısmı Müslüman, bir kısmı kafir veya müşrik bir safa geçmiyordu. Elbette bu ayrılığı gerektiren, daha doğrusu bu ayrılığın çıkmasına yarayan birtakım ve önemli maddî sebepler de ortaya çıkıyor. Söz gelimi Kabil durup dururken mi Allah'ın bir emrine karşı geldi? Hayır. O, aynı batından olduğu ve kız kardeşi olan bir kızla evlenmeye kalkıştı. Bu kız onun hoşuna gidiyordu, belki diğerlerinden daha güzeldi. İşte bu olay onun Rabbine ve indirdiği hükümlerine karşı beslediği samimiyetin, daha başka bir ifadeyle Allah'a karşı duyduğu

imanın mahiyetini, ispatını ortaya çıkaracak nesnel bir olaydır, bir araçtır. Meselâ Kabil'e, anlaşmazlık Allah'a havale edilsin, her ikiniz birer kurban sunun, denildiğinde o hemen bunu kabul etti. İçinde Allah'ın kendisinden yana tutum alacağı beklentisi vardı veya belki de böyle bir hakemliğe inanmıyordu. Dava aleyhine sonuçlanınca Kabil azdı ve kardeşini zulmen öldürmeye kalkıştı ve öldürdü de. İşte bunun gibi ikinci insan nesli arasında da birtakım nesnelerden, çıkar çatışmalarından dolayı sayısız anlaşmazlığın çıkması muhtemeldir. Bu ikinci insan neslinin ayrı renklere sahip olması, işgal ettikleri toprak parçası üzerindeki avlar, toprağın bereketliliği, tatlı suya, nehire, denize yakınlığı, mustahkem olması, bol meyveli ağaçlara sahip olması vb.. daha birçok sebeplerden ötürü bu insanlar kendi aralarında anlaşmazlığa düşüp ayrılmış olabilir. Ama bu ayrılığı belirleyen faktör neydi? Acaba marxizmin belirttiği gibi güçlü olanlar bir yana, güçsüz olanlar bir yana şeklinde miydi? Yani sınıf çatışması oldu da toplumlar böylece mi ayrıldı? Yoksa aynı renkten olanlar söz gelimi siyahlar bir yana, beyazlar bir yana mı ayrıldılar? Kuşkusuz ki bunların hiçbiri değil. Şu var ki bunun, yani ilk çatışma ve anlaşmazlığın sebebinin iktisadî, coğrafi, ontolojik veya başka bir şey olması çok önemli değildir; ayrıca bunun üzerinde büyük kavramsal modeller de kurulamaz. Önemli olan bütün insan bireyleri için konulmuş normlara karşı takınılan tutumdur. Allah'ın hükümlerine boyun eğenler bir yana ayrıldı, muvahhidler oldu, Müslümanlar topluluğunu teşkil etti; Allah'a isyan edenler zulmetmekte direnler, azanlar da bir başka topluluk teşekkül ettirdi. Müslümanlar tek bir Allah'a tapmaya, O'na ibâdet etmeye ve aralarında O'nun indirdikleriyle amel etmeye devam ettiler, diğerleri kendi heva ve heveslerine göre davrandılar, kendi kısır akıllarının ve azgın arzularının temayüllerine uygun normlar icat ettiler; üstelik bazıları kendini ilahlaştırdı, bazıları da putlar yapıp onlara tapmaya koyuldu. İşte tarihte Tevhid topluluğu ile küfür topluluğu böylelikle ortaya çıkmış oldu.

İman edenlerle küfredenlerin ayrı ayrı topluluklar halinde ortaya çıkışlarını Kur'ân-ı Kerim şöyle dile getirmektedir: "İnsanlar bir tek ümmetti (kimi iman etmek, kimi küfre sapmak suretiyle ayrıldılar). Binaenaleyh Allah da müjdeciler ve korkutucular olmak üzere (onlara) peygamberler

gönderdi ve beraberlerinde –insanların ihtilafa düştükleri şeyler hakkında aralarında hüküm vermek için– hak (ve gerçek) kitaplar da indirdi. Oysa kendilerine apaçık deliller geldikten sonra birbirine karşı olan bağy'lerinden ötürü ihtilafa düşenler, o kendilerine kitap verilenlerden başkası değildir. İşte Allah (böylece de) iman edenleri, kendi iradesiyle, hakkında ihtilafa düştükleri hakka gerçeğe ulaştırdı. Allah kimi dilerse onu doğru yola iletir." (Bakara, 2/213)

Âyetin konumuza nasıl bir ışık tutacağını araştırmadan önce, muhtelif tefsirlerde bu âyetten hareketle ilk insan topluluğu ve bunu izleyen beşerî-sosyal gelişmelere ilişkin öne sürülen bilgilere bir göz atmamızda yarar var. Müfessirler ve bazı İslâm bilginleri bu âyetin şu birbirinden ayrı yorumunu yapmışlardır:

1) Bazı müfessirlere göre -ki bunlar arasında İkrime ve Katâde gibileri anılabilir- ilk insan topluluğu belli bir din üzere değil, itikadi ve siyasî bir organizasyon olarak küfür üzere ittifak etmişti. Sonraları onlara peygamberler gönderildi, kendilerine gerçek, doğru hükümler telkin ve tebliğ edildi. Peygamberler gelmeden evvel, insanların "tek ümmet" olması tek cins veya tek sınıf olması demektir. Bu tek sınıf veya tek cins olan topluluk (ümmet) hiçbir emir ve nehiy ile karşılaşmamıştı, tabiî ve bir anlamda doğal, hord sayılabilecek bir hayatı yaşıyordu. Bu görüş bilindiği gibi Avrupa düşüncesinde yaygın olan "ilkel toplum" veya "komün toplum" varsayımına uygundur. Buna göre peygamberlerin gelmesi, bu sorumsuz ve teklifsiz yaşayan beşer sürüsü arasında köklü anlaşmazlıkların, ihtilafların çıkmasından sonraya ait bir olaydır. İhtilaf üzere peygamberler geldi ve hakemlik görevini üstlendiler. Bu ihtilafların ortaya çıkmasını gerektiren bazı sebepler arasında bu ilk topluluğun bir zaman sonra nüfus yönünden büyük bir artış göstermesi, nesnelerin paylaşımında çekişmelerin başlaması vb.. gibidir.

Bu görüşün doğru kabul edilmesi için gerek âyetteki bazı önemli unsurların, gerekse başka âyetlerde verilen haberlerin gözden kaçırılmasını gerekli kılmaktadır. Birincisi, âyette kullanılan "ümmet" bu anlayışa göre olumsuz bir biçimde kullanılmış demektir ki, bu ümmet kavramının ruhuna aykırıdır. İkincisi, ilk insan topluluğunun sorumsuz ve teklifsiz yaşaması

Kur'ân'da başka âyetlerde verilen haberlerle çelişmektedir. Çünkü Kur'ân'da Allah'ın çok daha önceleri insanlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sorduğu ve insanların da kendisine "Evet, sen bizim Rabbimizsin" dedikleri haber verilmektedir. Bundan başka Hz. Âdem'in insanların ilk babası olarak daha cennetteyken bile bazı yükümlülükler altında tutulduğu ve söz gelimi bir ağaca yaklaşmasının yasaklandığı hatırdan çıkarılmamalıdır. Üçüncü ve önemli bir başka eleştiri noktası da, Hz. Âdem (aleyhisselâm)'in peygamber olduğunun kesin olmasıdır. Hem insanların ilk babası ve hem de ilk peygamberi olan Hz. Âdem'in ilk insan ailesi içinde olduğu muhakkaktır. Kaldı ki ilk insan ailesinde Habil ile Kabil arasında önemli anlaşmazlıkların ortaya çıktığını ve bunun Allah'a havale edildiğini yani bir şeriate göre çözümlenmek istendiğini görmüştük. Dolayısıyla bu görüşü ve açıklamayı tutarlı kabul etmek mümkün değildir.

2) İkinci açıklama tarzı Mutezile'nin ortaya attığı iddiadır. Salt akılcı yöntemlerle düşünen ve âyetleri bu yöntemle yorumlayan Mutezile akımının temsilcilerinden Kadı Abdü'l-Cebbar'a (ölm. 415/1025) göre, peygamberlerin gelişinden evvel insanlar "Akılcı Şeriat"a bağlı olarak uzun bir dönem yaşamışlardır. Bu döneme "tek ümmet" dönemi denir. Bu dönemin başlıca özelliği insanların ilâhî vahiy ile karşılaşmadan salt akıl kurallarına göre bir sosyal organizasyon oluşturmalarıdır. Bu organizasyonun fikrî kökeninde yüce Allah'ın birliği, sıfatları, nimetlerine şükretme ve zulümden kaçınma unsurları vardı. Yani insanlar Allah'ın bir olduğunu, bazı sıfatlara sahip bulunduğunu, verdiği nimetlere şükretmenin gerekliliğini ve zulmün de kötülüğünü akıl yoluyla biliyorlardı. Hatta insanlar yalan söylememek, boş şeylerle uğraşmamak ve fuhşiyattan kaçınmasını öğrenmişlerdi. Ama "peki Hz. Âdem ilk peygamber değil miydi?" diye sorulduğunda Kadı Abdü'l-Cebbar'ın verdiği cevap ilginçtir. Ona göre Hz. Âdem de aslında ilk insanlarla birlikte sözünü ettiğimiz bu akıl kuralları üzerinde ittifak halindeydi, ancak daha sonraları peygamberlik görevine getirilmiştir.

Biz bir önceki varsayıma yönelttiğimiz itirazları Kadı Abdü'l-Cebbar'ın iddialarına da yöneltebiliriz. Akli kuralların davranışların düzenlenmesinde geçerli olup olmayacakları ayrı bir tartışma konusudur. Yani

Allah acaba kendilerine verdiği aklın ortaya koyduğu verilerden ötürü ilk insanları sorumlu tutmuş muydu? Oysa bildiğimiz bunun tersidir. Kabul edilmeli ki münzel şeriat olmadan akıl bazı şeylerin bilgisine varmakla yükümlüdür. Söz gelimi Allah'ın varlığını bilmek gibi. Ama davranış bilgisi, helal ve haramların tesbiti aklın gücünü ve sınırlarını aşacağından Allah insanları bunlarla yükümlü tutmamış, onlara bu işi öğretecek peygamberler göndermiştir. Öyleyse aynı genel-geçer yargının ilk insan topluluğu için de söz konusu olduğu kabul edilmelidir.

3) Üçüncü açıklama tarzı müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul gören ve savunulan görüş tarzıdır ki, biz de bunun doğru ve tutarlı olduğunu kabul etmekteyiz. Buna göre ilk insanlar uzun bir dönem Allah'ın hükümleriyle, indirdiği din ile aralarında hükmetmiş, onun çerçevesi içinde işlerini, sosyal, ekonomik, ahlâkî ve hukukî ilişkilerini düzenlemiş ve böylelikle itikadi ve siyasî bir birlikteliği olan "bir tek ümmet"i meydana getirmişlerdir. Bu uzun dönem deyiminden kastımız, bunun Hz. Âdem'in de dünyadaki ömrünü içine alması, hatta aşmasıdır. Ama kuşkusuz bu "tek ümmet" dönemi içinde insanlar tümden homojen değildi. Elbette birtakım anlaşmazlıklar, sürtüşmeler olmuştur, ancak bu sürtüşmelere topluluğun ahlâkî, siyasî ve hukukî hayatında geçerli olan şeriatla yani İslâm'la çözümlendiği veya en azından indirlen vahiyler çerçevesinde çözüm arandığı söylenmelidir. Buna karşı çıkanlar da olmuş olabilir. Nitekim Kabil'in daha ilk günlerde böyle anlaşmazlıklarda nasıl bir tutum içine girdiğini gördük. Ama bunun böyle olması, hemen ardından yeni bir şeriatın veya sosyal organizasyonun oluşması anlamını taşımaz. Şüphesiz ki suç işleyenler, beşerî organizasyonun bağlı olduğu ve kabul ettiği yasaları tanımayanlar belli cezalarla karşılaşmışlardır. Vakıa Kabil'in dünyevi bir ceza ile cezalandırılıp cezalandırılmadığını bilmiyoruz. Ancak normal durumda işlenen her suçun belli bir müeyyide ile cezalandırıldığını söylemek mümkün.

Şimdi âyete tekrar bir göz atalım: Âyette insanlar tek bir ümmet iken peygamberlerin kendilerine gönderildiği kaydı var. O halde Hz. Âdem'den sonra birtakım peygamberler gelip geçmiştir. Bu peygamberlerin geliş sebepleri belki yeni bir şeriat getirmek değil, fakat öteden beri var olan

şeriatı yürürlükte tutmak ve ihtalafları buna göre çözümlemektir. Demek oluyor ki burada –ve kanımca– iki anlamı olan bir "ihtilaf" ile karşı karşıyayız. Birincisi Habil ve Kabil türünden olan ve bir şeriatın yürürlükte olmasıyla çözüm bulan ihtilaf; ikincisi yeni bir din ve yeni ve coğrafi mekan bakımından farklı bir beşerî topluluğun doğuşuna yol açan geniş kapsamlı bir ihtilaf. Birincisi bir topluluğun kendi iç bünyesinde ortaya çıkan ve hemencecik kabul edilen hükümlerle giderilen bir ihtilaf iken, ikincisi kopmalar yapan, topluluğu bölen ve yeni organazisyonlara yol açan bir ihtilaftır. Buna Yûnus sûresinin 19. âyetinde şöyle değinilmektedir: "(Başlangıçta) insanlar birtek ümmetten başka (bir şey) değildi. Sonra ihtilafa düştüler."

Şimdi başta aktardığımız âyetle bu âyet arasında bir ilişki kuralım: İnsanlar tek bir ümmet yani aynı itikadi ve siyasî bir topluluk iken onlara Allah'ın hükümlerini sürekli hatırlatacak ve bu hükümleri ayakta tutacak peygamberler gönderilmişti. Bu peygamberler aynı zamanda bu hükümlere uyanları Allah'ın rahmetiyle müjdeliyor yani mutluluk ve huzur vaadediyor ve cenneti haber veriyorlardı. Karşı çıkanları da Allah'ın azabıyla yani cehenemle korkutuyorlardı. Üstelik bunlar yapılırken sözlü veya soyut noktalardan kalkılmıyor, bu insanlara peygamberler aracılığıyla "kitaplar" da gönderiliyordu. Demek ki hükümler kayıt içindeydi ve herkesin bunlardan açıkça haberi vardı. (Belki bu, ilk insan topluluğunun yazı'yı da bildiğinin delilidir.) Ancak insanlar ilelebet bu çizgi üzerinde kalmadılar. Bir kısmı emirleri, hükümleri tanımamaya başladı, geliştirdikleri bu isyancı ve başkaldırıcı tutumda diretti. İşte ne olduysa bundan sonra oldu, yani kopukluk doğdu, parçalanma başladı ve insanların oluşturduğu bu ilk insicamlı topluluğu, "tek ümmet"i böldü. Bunun sebepleri âyette açıklanmaktadır: Bağy ettiler. Birbirlerini kıskanmaya, ihtiraslara kapılmaya başladılar. Kendi heva ve heveslerini öne geçirmeye koyuldular. (Hâşâ) Allah'ın hükmü de neymiş, türünden küstahlıklar, azgınlıklar ve isyanlar sergilediler. Elbette bu küstah ve isyankâr tutuma karşı topluluğun diğer bireyleri susacak değillerdi. Onlar da karşı çıktılar ve "size de ne oluyor? Ümmetin yasalarını nasıl ayaklar altına alırsınız? Bunlar Allah'ın indirdiği, peygamberleriyle doğruladığı, kitaplarında açıkça gösterdiği hükümlerdir"

dediler. Böylelikle büyük çatışmalar çıktı, anlaşmazlıklar büyüdü, sonunda ümmetin birliği bozulup dağılmaya başladı.

Acaba neydi bu ihtilafların nitelikleri? Kur'ân bize bunun hakkında da bilgi veriyor mu? Kuşkusuz ki evet. Ama öncelikle gözönünde bulundurmamız gerekli bir nokta var, o da söz konusu ihtilafların tamamiyle insanî bir temele dayalı olmaları gerçeğidir. Yani insanlar arasında çıkan ihtilaf insan ilişkilerinin düzenlenmesinde ortaya çıkan ihtilaftır. Bunu Kur'ân-ı Kerim'de açıkça görmek mümkündür. Âyette "bağy" ıstılahının kullanılması buna delildir. Nedir bağy?

Râgıb el-İsfahânî, bağy'ı nicel ve nitel olarak iktisadî sınırların tecavücüzüne yeltenme diye tarif etmektedir. Elbette burdaki "iktisadî" deyiminden bildiğimiz ekonomiyi anlamamak gerekir. İktisadi demek orta yol, adil çizgi demektir. O halde bağy yapmaya kalkışan bir kişi kendisi için tesbit edilen orta ve adil yolu tecavüze kalkışan kişidir. Söz gelimi kelime gökyüzü için kullanıldığında, gökyüzünden bardaktan boşanırcasına ve ihtiyaçtan çok fazla yağmurun yağması demek olur. Bazan bu, tekebbür (büyükleme) için de kullanılır ki, Kur'ân-ı Kerim kafirler veya zalimleri kastederek "onlar yer yüzünde haksızca büyüklendiler" demektedir. Bu âyetlerdeki büyüklenmenin "bağy" kökünden olan "yebğûne" fiil-i muzarii ile ifade edilmesi dikkat çekicidir. Ancak gerek haddi aşmanın, gerek büyüklenmenin insan hırsı ve ihtirası ile, başkalarının haklarını çiğnemesiyle ve kıskançlık duygularıyla yakından bir ilgisi vardır.

Şu halde insan toplumu "tek ümmet" halinde yaşamaktayken ve tek bir dine, tek bir siyasal organizasyona ve tek beşerî birlikteliğe sahip iken, ilk kopuş ve ayrılma bir kısım insanların bağy yapmaları, haddi aşmaları, hemcinslerinin haklarını ihlal etmeleri, Allah'a, peygamberlere, hükümlere ve salih insanlara karşı büyüklenmeleri sonucu gerçekleşmiştir. Bağy'ın sonu doğru yoldan sapma ve yeni batıl bir dindir: "Eğer Allah dileseydi sizi (ve hepinizi) bir tek ümmet yapardı. Şu kadar ki O, kimi dilerse onu sapıklıkta bırakır, kimi de dilerse onu hidayete iletir. Yapabildiğiniz işlerden elbette sorumlu tutulacaksınız." (Nahl, 16/93) Şimdi insanların bağy yaparak nasıl sapıklığa kapıldıklarını birtakım somut örneklerle görmeye çalışalım:

a) Cinsel sapma: Habil ve Kabil olayında somut bir örnek vardı. Nikah kuralını çiğnemek isteyen Kabil, kendi kız kardeşiyle evlenmek istemiş, ancak geçerli yasaları karşısında bulmuştu. İlk insan topluluğunun oluşturduğu tek ümmet yapısında da buna benzer anlaşmazlıkların ortaya çıkması muhtemeldir. Ancak bu, belki kızkardeşler arasındaki bir evliliği değil, ama zina ve fuhuş esasına dayanan nikahsız ve gelişigüzel bir cinsel özgürlük esasına dayalı olabilirdi. Birtakım azgın insanlar, şehvetlerine tutkun olanlar "Biz nikahla ve belli kadınlarla evlenmeyi reddediyor, canımızın çektiğiyle cinsel ilişki kurmayı arzu ediyoruz" diye başkaldırdıkları hesaba katılırsa bunun ilk sapıklıklardan ve bağy olaylarından biri olduğu görülebilir. Veya daha fenası kadınlarla yatmanın insana bıkkınlık verdiğini öne sürenlerin erkekler arası cinsel ilişkiye geçmeleridir. Nitekim Hz. Lut'un peyamber olarak gönderildiği kavmin belli başlı sapıklığı budur. Elbette bu durumda ilâhî hükümlerin savunucuları olan peygamberler ve salihler buna karşı çıkacaklardı. Ve nitekim böyle bir çatışmanın giderek kopukluğu getirdiği, yeni bölünmelere yol açtığı söylenebilir. Bu durumda tek ümmet dağılmış, sapıklar bir tarafta, mü'min ve salihler de bir tarafta toplanmış olur. Bunun da sonucu yeni bir din, yeni bir hukuk, yeni bir topluluk, yeni bir ümmet organizasyonu demektir.

b) İktisadi sapıklık ve zulüm: İlk insanların da bugün olduğu gibi rızık peşinde koştuklarını, kendilerini ve ailelerini geçindirmenin yollarını aradığını düşünmek zorundayız. Allah bu insanlara nasıl rızıklarını kazanacaklarını, hangi vasıtaların ve ilişkilerin kendileri için helal ve temiz olacağını kendilerine indirdiği peygamberle ve kitaplarla göstermiştir. Ama insanın fıtratında başkalarını sömürerek rahat yaşama, çalışmadan, emek harcamadan kazanma eğilimleri de var. Üstelik onun bu eğilimlerine yardımcı ya da istismar konusu olacak zayıf, güçsüz insanlar da var. Sömürücü tabiata sahip olan bu insanlar başkalarını istismar ederek, onların emeklerine konarak, kendileri aldıkları zaman tam, başkalarına verirken eksik vererek yeni ve şeriata aykırı (gayr-i meşrû) bir geçim yoluna sapmışlardır. Peygamberler basit bir çerçevede de sürse üretim, tüketim ve bölüşümün genel-geçer kurallarını vaz'etmişlerdir. Söz gelimi tartıda eksiklik ve hile, alış verişte aldatma haramdır. Ama insanlar aldatma ile,

haramla kazanmanın yollarını aramaktadırlar. Ve bu da onları ilâhî vahylerle belirlenmiş kuralların dışına itmektedir. Bunun sonu çatışma ve yeni bir ilişkinin savunulması, ortaya çıkmasıdır. Diyelim ki avcılıkla geçinen bir sosyal çevrede genel-geçer kurallara göre herkes eşit olarak ava çıkacak, avladığı kendisinin olacaktır. Avlanamayacak durumda olanlara zekat ve tasadduk yoluyla geçimleri temin edilecektir. Ama bu önemli iktisadî ve hukukî mükellefiyete bir kısım insanlar baş kaldırıp "Allah'ın doyurmadığı bu aciz ve miskinleri biz niye doyuracak mışız? Onların bizim kazandıklarımız üzerinde hiçbir hakları yoktur, kendi başlarının çaresine baksınlar." (Yâsîn, 36/47) diye itiraz ettikleri pekâlâ düşünülebilir veya tam aksi yönde bir düşünceyle, bir dönemde güçlüler veya istismarcılar ortaya çıkıp, "Siz ve siz, ava gideceksiniz, günde şu kadar hayvan avlayacaksınız, biz ise oturacağız, ama bunun şu kadarı bizim, şu kadarı da sizin olacaktır" demiş olursa, bu, şeriatın çiğnenmesi demektir. Nitekim Âd, Semûd ve başka kavimlerde bundan ötürü çatışmaların olduğu, peygamberlerin de bunu düzeltmek için çaba gösterdikleri görülmektedir. Yine Şuayb buna benzer haksızlıklara başkaldıran bir peygamberdir. Kavmi ise "Ey, Şuayb mallarımız üzerinde istediğimiz gibi tasarrufta bulunmaktan seni namazın mı alı koyuyor?" diye itiraz etmektedir. Hz. Şuayb ile kavmi arasında anlaşmazlık büyüyünce sonunda kavminin ileri gelenleri ona şu notayı veriyor: "Ey Şuayb, seni ve beraberindeki iman edenleri ya memleketimizden çıkaracağız ya da bizim dinimize döneceksiniz." (A'raf, 7/88) Hz. Şuayb'ın kavmi ayrı bir din üzeredirler. Yani iktisadî ilişkileri, ahlâkî hayatları, sosyal yaşayışları Allah'ın dinine aykırı ve Hz. Şuayb'ın tebliğ ettiği şeriatın dışındadır. Hz. Şuayb'ı da, ya kendi dinlerine mecbur ediyorlar ya da memleketlerinden yani içinde doğup büyüdükleri sosyal çevreden sürgün etmek istiyorlar.

Peygamberlerin ise kalkış noktaları tektir: Tek bir Allah'a ibâdet etmek, O'nun hükümlerinin yürürlükte olmasını sağlamak: "Gerçek (şu): Bu sizin ümmetiniz bir tek ümmettir. Ben de sizin Rabbinizim. O halde (başkasına değil, yalnız) Bana kulluk edin. (Onlardan bazıları) aralarında (din) işlerinde fırka fırka oldular. (Bununla birlikte) hepsi yine Bize dönücülerdir." (Enbiya, 21/92-93)

Kendi aralarında fırka fırka olan bu insanların temel anlaşmazlığı

"işlerinde" çıkan anlaşmazlıktır. Bu da pratikte çıkmaktadır. Söz gelimi davranışların düzenlenmesi, her türlü ilişkinin denetlenmesi bu işlerin başında gelir. Peygamberler bir tek noktayı vurgulamakla yetinirler: Allah'tan başka ilah yoktur, yalnız O'na kulluk edin. Allah'tan başka ilahın olmaması demek, yalnızca O'nun indirdiklerinin geçerli kılınması, yalnızca O'na boyun eğilmesi demektir. Eğer beşerî, ekonomik ve ahlâkî ilişkileri başkaları tesbite kalkışırsa bu, Allah'tan başka ilahlara uyuluyor, onlara kulluk yapılıyor demek olacaktır. Belki peygamberler açıktan sosyal bir bozukluğu gündeme getirmiyor görünebilirler. Çünkü bozuklukların çok sayıda sebebi ve yol açtığı sonuçları var. Bütün bunları bir sosyal bilim kitabı gibi sıralamak peygamberlere vahyedilen sahife veya kitapların işi değildir.

Başta anlattığımız tek ümmet konusuna dönersek, bunun nasıl dağıldığı ve nasıl yeni ümmet, cemaat ve topluluklara bölündüğünü şimdi daha yakından görebilmekteyiz. İlk ve tek olan ümmet arasında bu köklü ve çözümsüz ihtilaflar çıkınca artık ümmet "tek ve bir" olma vasıflarını kaybetmiş oldu. Çünkü ümmet kavramının da ifade ettiği gibi, bir toplumun ümmet olabilmesi için insanların tek din, tek emir, tek zaman ve tek mekan üzerinde toplanmaları şarttır.[5] Oysa ihtilaf artık bunu imkânsız kılmıştır. İnsanlar işlerinde ayrılığa düşmüşlerdir. Dolayısıyla aynı din üzerinde değildirler artık. Bu da ister istemez mekanların parçalanması olayını da beraberinde getirecektir. Yani Allah'ın dinine bağlı olmak istemeyenler, buna karşı çıkanlar bir arada toplanacak ve başka toprak parçalarına dağılacaklardır, orada öngördükleri yaşama biçimini tesis edeceklerdir. Bundan sonra Âdemoğullarının kaderinde "tek ümmet olmadan ihtilaf edici bir halde devam edegitmek" (Hud, 11/118) olacaktır. Bu da tek-tanrıcı din'den sonra çok-tanrıcı veya Allah'tan başka ilahları tanrı edinen dinler'in türemesi olayının başlangıcıdır. Buna rağmen bu insanlar yine de peygambersiz bırakılmayacak, her kavme ve her topluluğa peygamberler gönderilerek Allah'a kulluk yapmaya davet edilecekler, bunlardan uyanlar çıkacak, uymak istemeyenler de batıl dinlerinde ısrar edeceklerdir.

İşte insanlık tarihi de bu çizgiyi, bu gelişme şemasını izleyerek günü-

---

[5] Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 23

müze kadar gelmektedir. Burada üzerinde durulacak temel husus şudur: İlk insan topluluğunda yer alan insanların hangi maddi, iktisadî veya coğrafi sebep dolayısıyla anlaşmazlığa düşüp çatışmalara girdiği olayından daha önemli olan, Kur'ân'ın tek ve ilk ümmetin bölünmesine yolaçan bağy olayının bu parçalanma ve dağılmalara yol açmış olmasıdır. Bağy, özü itibariyle insanî/beşerî bir olaydır. İnsanlar bir arada yaşamak durumunda oldukları başka insanları kıskanırlar ve onların temel haklarını ihlal etmeye kalkışırlar. İşte bu, bütün insanî çatışma ve saldırganlıkların temelinde yatmaktadır ve kıyamete kadar sürüp gidecektir.

Üçüncü Bölüm

MODERN TARİHİN İKİ FETİŞ KAVRAMI: MEDENİYET VE KÜLTÜR

MODERN TARİHİN İKİ FETİŞ KAVRAMI: MEDENİYET VE KÜLTÜR

MEDENİYET

Medeniyet Kelimesinin Kökü ve Gelişimi

Medeniye(t): Arapça m.d.n. köklü medine (site) kelimesinden türetilmiş olup, medenî-bedevî, şehirli-köylü, şehir sakini-göçebe zıtlığını ifade eder. İngilizce'de ise civilisation deyimi, Latince civitas (site) kelimesinden türemektedir. Her ne kadar arapça Medeniye(t), şehir-köylü zıtlığını ifade ediyorsa bile, gerçekte köylülük de medeniliğin içine girer. Yunanca'da civitas, polis kelimesine de tekabul eder.

Abdülaziz Lahbâbî'nin araştırmasına göre[6] toplum içinde yaşamayı seven kişi anlamına gelen medeni, toplumdan kaçan ve ormanı (silva) tercih eden vahşi (sauvage: silvaticus)nin karşıtıdır. H. Ziya Ülken, "Sosyoloji Sözlüğü"nde ise, medine (cite, civis)yi, bir tapınak veya aynı zamanda pazar yeri etrafında kabilenin yerleşmesinden doğmuş, kale ile çevrili ilk çağ şehirleri olarak gösterir. Buna göre, medenî (civil, civique), medineye, site'ye ait olandır. Yerli uygarlık, site ile başladığı için, "medeni" kelimesi aynı zamanda uygar demektir. Sitelilik (citiyen) ve şehirlilik (citadin) anlamlarını bundan ayırmalıdır. Medeniyet (civilisation), site (Medine) ile başlayan yerleşmiş uygarlık, yine Ülken'e göre, yerli ve göçebe kavimlerde ortak olan ve farklı birçok çevrelere ayrılan "kültür"den ayrıdır.

---

[6] Abdülaziz Lahbâbî, *Millî Kültür ve Medeniyet*, B. Yediyıldız, Tur Y., s. 92.

Kur'ân-ı Kerim'de ve Hadis kaynaklarında çok yerde geçen Medine kelimesi, şehir anlamına gelen bir cins isimdir ve İslâm Ansiklopedisi'nin kaydına göre, Aramî dilinden alınmıştır. Aramî dilinde asıl anlamı, bir mahkemenin yetkisi dahilinde bulunan kaza ve sonra (oldukça büyük) bir şehirdir.

Bugün dünya ölçeğinde yaygınlık kazanmış bulunan medeniyet kelimesinin genel kabul görmesinin tarihi pek eskilere dayanmaz; 18. yüzyılın sonlarına doğru batılı sözlüklere geçmiştir. Söz gelimi, Acedemie'nin lügatı bu kelimeyi ilk defa 1798 yılki baskısına almıştır. Ancak basılı bir kitaba bu kelimenin geçişi 1757'lere rastlar ve medeniyet tarihçilerinin araştırmasına bakılırsa, kelimeyi ilk defa bu tarihte Margius de Mirabeau kendi kitabında kullanmıştır. Mirabeau, 1776 yılında yazdığı bir başka kitabında medeniyeti şöyle anlatır: "Bir halkın medeniyeti, onun örf ve âdetlerinin yumuşaması, şehirleşme, nezaket ve umumi ahlâk ve âdâbın gözetilmesine ve kanunlaşmasına imkân verecek bir bilgi yayılması demektir. Bir toplum faziletli bir hayat yaratmazsa medenî olamaz. Ancak bütün unsurlarıyla yontulmuş, yumuşamış olan toplumlarda insanîyet fikri doğabilir."[7]

Avrupa'yı uzun bir zaman bitkin düşüren din ve mezhep kavgalarının, ardı arkası kesilmeyen iç savaşların milyonlarca insanı tam bir soy kırımına uğrattığı, herkesin bir başkasını acımasızca öldürmeye azmettiği, sayısız insanın, yazarın, aydının kilisenin emriyle ateşlerde yakıldığı gözönünde bulundurulursa, bu kelimeye böylesine sihirli bir anlam ve çekici bir muhteva vermenin hangi nedenlere dayandığı bir ölçüde anlaşılabilir. Medeniyet, vakar, onur, haysiyet, uygun davranış, namus, başkalarına karşı şefkat ve merhamet; konuşmalarda, davranışlarda, düşüncede itidal ve nefsi kontrol altına alma gibi insanî ve yüce erdemler yanında, daha piyasaya sürüldüğü ilk zamanlarda bütün bunlardan ayrı felsefî ve siyasî bir anlam da kazanmaktadır: İnsaniyetçilik (hümanizm) ve Avrupa'lıların bütün uluslardan daha çok mükemmelliğe vardıklarının belgesi. Ancak, medeniyet kavramının önem kazanması bir anlamda Avrupa düşünce hayatında "dünyevileşme (sekülerlik)" diyebileceğimiz temel bir değişimi de ifade etmektedir. Bu tarihten sonra, felsefe, sosyal bilimler ve genelde bütün düşünce

[7] John U. Nef, *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, MEB 1000 Temel Eser, s. 103 vd.

faaliyetleri dinî-uhrevî normları dünyevi (seküler) amaçlara dönüştürmekte, insan hayatında dünya nimetlerinden özgürce ve bolca yararlanma asıl amaç, merkez, eksen durumuna geçmektedir. Bu bakımdan medeniyetleşme ile dünyevileşme arasında yakın bir bağ kurulmuştur. Avrupa'nın kilise dışı aydınları ve düşünürleri, 18. yüzyıldan sonra bu kelimenin arkasına geçip yukarıda sözü geçen yapıcı unsurlardan hareket ederek, hem bütün ırkların ve dinlerin üstüne çıkıp yeni, insanî ve evrensel bir dünya görüşü, yeni bir felsefe edindiklerini öne sürecekler, hem de bu yeni, insanî ve evrensel dünya görüşünü, felsefeyi bütün dünyaya –sözde insan mutluluğu ve barbarlığa karşı– kabul ettirme misyonunu üstlendiklerini ilan edecekler. Böylelikle bu tarihten sonra medeniyet, en yüksek derecede kültürleştikleri yargısına varılan Avrupa ülkelerine özgü ortak karakterlerin bütününü ve bu ülkelerin medenileşme eylemlerini ifade edecektir. Gerçekten bu iki özel anlamın sanayi kapitalizminin kahramanlık çağına ve modern Avrupa emperyalizminin hazırlanışına tekabül etmesi tesadüfi değildir. Hatta Lahbabi, Littre'nin daha özelleştirilmiş bir medeniyet tarifini aktararak bu gerçeği şöyle vurgulamaktadır: "Medeniyet, medeniyetleştiren şeyin hali, yani sanayiye ait sanatların, dinin, güzel sanatların ve ilimlerin karşılıklı etkisinden ortaya çıkan örf ve âdetlerin ve görüşlerin tümüdür."

Anlaşılan daha bundan iki yüzyıl öncesinden, Avrupa'lı yazarlar ya gerçekten bu kelimeye büyük bir umut bağlamışlardı veya girişmeye hazırlandıkları eylemi hümanizm ve bilim düzeyinde ve ikiyüzlülükle örtbas etmeye çalışmışlardı. Çünkü 1789'da Condorcet medeniyet için şunları söylüyordu: "Medeniyetin yer yüzüne yayılması nisbetinde sefalet ve esaret kadar, savaş ve ülkeler fethetmenin de ortadan kalkacağı görülecektir."

Avrupa'nın dünyayı medenileştirme adı altında açlıkları, sefaletleri ve savaşları ortadan kaldırma bahanesiyle –Avrupa'nın başkalarını kültürleştirme ve medenileştirmesi timsahın gözyaşlarıdır– bütün ülkeleri hangi noktaya getirdiği bugün, iki yüzyıldır yaşanan acı deneylerden sonra açıkça ve somut bir biçimde ortadadır.

Avrupa'da medeniyet kavramının yagınlık kazanmaya yüz tuttuğu dönem ile hümanist felsefenin güçlendiği ve sanayi kapitalizmine doğru belirli hızla yol alındığı dönem arasında yakın bağlantılar ve ilişkiler var-

dır. Feodalitenin çöküşüyle kırsal kesimlerin boşalması ve giderek iş merkezlerine dönüşen 'şehirler'in daha çok önem kazanması, hümanizmanın, kendi insanî kültür, ahlâk, düşünce, felsefe ve hukuk anlayışını yeni şehir hayatında "medeniyet" adı altında yepyeni bir sosyal ve siyasal yapı içinde şekillendirmesine yol açmıştır. Bu artık yeni bir toplum örgütlenmesi, yeni insan ilişkileri ve insan hayatına kazandırılan yeni bir anlam çerçevesidir. Dolayısıyla medeniyet, Avrupalı'nın modern zamanlarda, bol üretme, çok kazanma, dünyaya açılma, güç kurma ve rahat yaşama çabasının ve özleminin, ilerleme inancının pratik bir hedefi durumuna geçmiştir. Aynı zamanda medeniyet, Avrupa sömürgeciliğinin başka halkları ve kıtaları egemenlik altına alma, kaynaklarını yağmalama ve üniversal iktidar kurma niyetlerinin de maskelenmiş gerekçesi olmuştur.

Hakiki amaç, medeniyet maskesi altında, dünyayı sömürmek, tabiî ve beşerî kaynaklarını yağmalamak ve batılı olmayan herkesi ruhen ve zihnen güçsüz duruma düşürmektir. Bugün medeniyet, hâlâ batılı kimliği içinde, batılı olmayan bütün toplumların aydınlarını kendisine bir büyü gibi çekmekte, söz konusu aydınlar ile batılı mali ve kültürel güçler arasında sağlanan işbirliği sayesinde, dünya bütün yerli kültürlerden, örf ve âdetlerden, geleneklerden hatta dinlerden tecrit edilmek istenmektedir. Amaç, batılı üretim tekniklerine uygun, Batı kapitalizminin ürettiği malları kolaylıkla tüketebilecek standart bir kalıba dökülmüş bir dünyayı, bütün ülkeleri, ulusları ve halklarıyla "ortak bir sömürü ve tüketim pazarı"na dönüştürmektir. Ancak şimdilerde özellikle batılı olmayan toplumlar için, medeniyet erişilmesi gereken yüce bir hedef ve slogan olmaktan çıkıyor, bunun yerini "modernizasyon" alıyor. Modernizasyon, temelde medeniyet'ten pek farklı olmamakla birlikte daha çok, "az gelişmiş ve gelişmekte" olan ülkelerin ekonomik hayatlarını, üretim faaliyetlerini ve buna bağlı olarak maddî toplumsal yaşama biçimlerini batılı standartlara göre uydurmak, Batı teknik yöntemlerine uygun temel değişikliklere, revizyona uğratmaktır.

İslâm Kaynaklarında "Medine ve Medeniyet"

Medeniyet kelimesinin Batı dillerindeki sözlük anlamı ve son iki yüzyıllık zaman içinde günümüze gelinceye kadar kazandığı muhteva bu.

Şimdi de İslâm kaynaklarında kelimenin sözlük ve terim anlamlarına bir göz atalım:

Daha önce "medine" kelimesinin Arapça'ya Aramice'den geçtiğini ve bu dilde bir mahkemenin yetkisi dahilinde bir kazayı ve daha sonra gelişmiş büyük bir şehri ifade ettiğine değinmiştik. Kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa, şehir anlamındaki "medine" kelimesi İslâm'dan ve Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in Medine'ye hicretinden önce de bilinmekteydi. Çünkü Müslüman olduktan sonra Peygamber Efendimizin övgülerine mazhar olan ünlü şair Hassan b. Sabit'in İslâm öncesi yazdığı şiirlerinde hem "medine", hem de "yesrib" kelimelerine rastlanmaktadır. Ancak "yesrib"in terkedilmesi ve bunun yerine "Medine"nin kullanılması ile bu kelimenin ün kazanması Hz. Peygamber'in Mekke'den hicretinden sonra görülür. Dolayısıyla bu kelimeyi "şehir veya yerleşik topluluk" anlamında özellikle Hz. Peygamber'in canlandırdığı söylenebilir. Bu da şunu gösteriyor ki, muhtemelen Hz. Peygamber, Yesrib ismini beğenmediği ya da başka isimlerde olduğu gibi bunda şirk unsurları bulduğu için değil, fakat, İslâm'ın hicretle birlikte yerleşik hale gelişini simgelemek ve örnek bir yerleşik yaşama modelini vurgulamak için Medine ismini seçmiş ve bundan sonra da Yesrib, Medine olmuştur. Kur'ân'da çok sayıda âyette isimleri tarihte bilinen şehirlere "medine, müdün" denilmesi de, kelimenin olumlu ya da olumsuz salt "şehir, şehirler" manasında kullanıldığını gösterir. Ancak Peygamberin bu ismi seçmesinin özel bir anlamı vardır ve İslâm'ın somut ve sosyal bir mekan üzerinde tezahürünü ifade etmektedir. Netice itibariyle "din", "medine", "medeni" ve "medeniyet" kelimelerinin aynı kökten geldiklerine bakılırsa, Peygamber Efendimiz'in bu kelimenin semantiğine yüklemeye çalıştığı anlam, insanlara tebliğ edilen dinin, yani İslâmiyet'in eski Yesrib denen mekan parçası üzerinde tezahür etmesi, yaşanabilir hale gelmesi, somutlaşması ve insan hayatının mükemmelleşme yönünde değişmesi olmaktadır. Bu önemli dinî/beşerî teşebbüsün öncüsü Hz. Peygamber'dir ve bundan dolayı bazı Hadis kaynaklarında eski Yesrib "Medinetü'n-Nebî/Peygamber Şehri" ya da "Medinetü't-Tayyibe/Güzel Şehir" sıfatını kazanmıştır.

Medine, Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı ve İslâm'ın ilk uygulaması-

nı gerçekleştirdiği şehir veya yerleşik topluluk olması bakımından Müslümanlar için büyük bir önem taşır. Çünkü Hz. Peygamber ilk İslâmî uygulamanın tarihsel ve evrensel örneklerini bu şehirde vermiştir. Bundan dolayı Buhârî'de Medine'ye, "Hicretin ve sünnetin yurdu"[8] denilmiştir. Medine, Nebevî örf (Peygamber örfü)'ün gelişip hayat bulduğu yerdir. İnsan ilişkileri, toplumsal hayat, hukuk, ekonomi, siyaset, ahlâk ve her türlü insanî ve sosyal davranış Medine'de yeni dinin mesajı ve temel ilkeleri doğrultusunda biçim kazanmış, hayata geçirilmiştir. Medine örfünün, Hadisçiler ve Fıkıhçılar gözünde bunca önemli görülmesinin nedeni budur. Bugün de milyonlarca Müslüman bu Peygamber şehrine "Medinetü'l-Münevvere/ Nurlandırılmış, Nurlanmış Şehir" demektedir; tabiî tarihte Emevîler gibi bu kutsal şehre "kirli şehir" diyen fasıklar da görülmüştür.

Kelime daha sonraki dönemlerde gerek etimolojik, gerekse terim anlamıyla İslâm bilginleri tarafından ele alınmış ve kendisine çeşitli anlamlar verilmiştir. Söz gelimi Râğıb el-İsfahânî, yaklaşık bundan bin sene önce yazdığı (Ölm. 502 h.) ünlü ıstılah kitabı Müfredât'ta bu kelimeye yer vermiştir. Demek oluyor ki, kelimenin bizim irfan hayatımıza girişi, batıda önem kazanmasından sonraki bir döneme rastlamıyor. Belki yapılabilecek itirazlar arasında, kelimenin İslâm kaynaklarında yalnızca etimolojik anlamında ele alındığı noktası öne sürülebilir. Ne var ki, miladî 9. ve 10. yüzyıllarda yaşamış olan filozof Fârâbî'nin kelimeyi tamamen etimolojik anlamından ayrı olarak kullandığını, onu kavramlaştırdığını ve üç ayrı kitabına isim olarak verdiğini tesbit edebiliyoruz: a) Siyasetü'l-Medeniyye: Medenî Siyaset, b) Medinetü'l-Fâdıla: Faziletli Şehir, ki Fârâbî burada geçen "şehir-medine"den bir devlet organizasyonunu anlamaktadır. c) İctimaatü'l-Medeniyye: Medeniyet Sosyolojisi. Fârâbî'nin doğum ve ölüm tarihleri (870-950) gözönünde bulundurulursa, bu kavramın batıdan çok daha önceleri İslâm dünyasında bilindiği sonucu ortaya çıkar. Demek oluyor ki, "Medeniyet" gerek kelime, gerekse kavram olarak batılı değil, doğuludur.

Kelime'nin kavram olarak batıdan çok daha önceleri İslâm dünyasında bilindiğine ve yer yer kullanıldığına dair elimizde bir başka örnek var.

---

8 *İ'tisam*, 16

16. yüzyılın önemli şairlerinden olan ve üç ayrı dilde (Arapça, Türkçe, Farsça) şiir yazmış bulunan Fuzûlî (Ölm. 1556), Matla'ul-İ'tikad adı altında yazdığı bir kelam kitabında Medeniyet'i şaşırtıcı bir biçimde ve tamamen sosyolojik anlamda kullanmakta ve şöyle tarif etmektedir:

"İnsan tabiî olarak medenîdir. Medenilik toplanmayı ve bir arada yaşamayı gerektirir. Toplanma ise, nizamın sebebi olan medenîleşmede herhangi bir fesat (bozgunculuk) vaki olmaması için bir kanuna muhtaçtır. Bundan dolayı –emirler ve yasaklarda ona uymanın doğru olabilmesi için– Allah katından kutsi bir nefis ve meleklere yakışacak huylarla teyid ve takviye edilen, inanılır bir kanun koyucuya ihtiyaç vardır. İşte bu kanun koyucu Peygamber, kanunu da şeriattır."[9]

Fuzûlî'den aktardığımız bu pasajda, "Medeni, Medenilik ve Medenileşme" kavramları tamamen sosyolojik bir anlam taşımaktadır. Fuzûlî'ye göre, medeniyet, insanların bir arada toplanıp yaşaması anlamında tabiî bir olaydır ve söz konusu tabiî olan bir arada toplanma ve yaşama biçiminde düzenin korunması, bozgunculuğun önüne geçilmesi için, bir arada yaşamakta olan insan bireylerinin ortaklaşa uyacakları bir kanuna ihtiyaçları vardır. Kanun koyma ve bir hukuk düzeni içinde yaşama kuşkusuz en çok yerleşik halde yaşayan ve bir arada bulunan insan toplulukları için gereklidir. Bundan dolayı Kur'ân'ın da açıkça göçebe-bedevî hayat şeklini hoş karşılamadığını, tam aksine şehirde, bir arada ve yerleşik yaşamayı tercih ettiğini görmekteyiz:

"Bedevîler, küfür ve nifak bakımından (şehirdekilere göre) daha şiddetlidir. Allah'ın Resûlüne indirdiği sınırları bilmeye de onlar daha yatkındır. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. Bedevîler'den öyleleri de vardır ki, infak ettiğini biri cereme (bir başkasından dolayı zorla ödediği borç, bir kayıp) sayar ve sizi felaketlerin sarıvermesini bekler. Kötü felaket, onları sarıversin. Allah işitendir, bilendir." (Tevbe, 9/97-98)

Bu iki âyette göçebe hayatı yaşayan, şartlara ve mevsimlere göre bir yerden kalkıp bir başka yere konmak üzere göç eden ve yerleşik yaşamaya alışkın olmayan bedevî-göçebe insanının bazı temel ve ortak özellikleri

9 Fuzûlî, *Matla'ul-İ'tikad fî Marifeti'l-Mebde ve'l-Meâd*, Hzr. Muhammed Tanci, Çev. E. Coşkun - K. Işık, AÜDTCF, Ankara 1962, s. 58.

belirtilmekte, karakteri hakkında bilgi verilmektedir: Bedevî-göçebe insan, küfür ve nifak bakımından yerleşik hayat yaşayan şehirliye göre daha şiddetlidir, bilgi edinme isteği zayıftır, Allah yolunda harcamayı, infakı gereksiz bir yük, başkaları hesabına ödenen bir borç (cereme) olarak telakki etmektedir. Gerçekten bu üç istenmeyen özellik, bedevî karakterin kaçınılmaz bir ürünüdür. Çünkü göçebe yaşayan bir insanı zapturapt altına almak, onu şu veya bu kurallarla denetlemek çok zordur. Onun hayatında konar-göçerlik esastır. Dolayısıyla eğitilmesi, bilgi edinmesi de güçtür. O, daha çok, kuralsız, düzensiz ve bir anlamda tabiatın kucağında özgür yaşamaya alışkındır; bundan dolayı bir düzen içinde yaşamaya ve bilgi edinmeye yatkın değildir. Göçmen kuşlar ve sürü olarak yaşayan hayvanlar gibi, zihnî ve ruhî melekeleri belirli bir amaç etrafında yoğunlaşır. Kış bastırdığı zaman sıcak bölgelere geçmek, sıcaklığın ve kuraklığın baş gösterdiği yerden de bir başka yere göçmek. Bu bir anlamda ilkel bir hayatı sürdürmek demektir. Onda sürü ruhu gelişir, duyguları gün geçtikçe kabalaşır, davranışları içinde yaşadığı tabiatın şartları etkisinde olumsuzlaşır ve insan topluluklarıyla bir arada yaşamaktan, onlara yararlı olmaktan, içini başkalarına açmaktan giderek hoşlanamaz bir hale gelir. Eline güç geçirdiği zamanlarda talanlardan, soygunlardan, eşkıyalık yapmaktan çekinmez; çok az sayıda insan tanıdığı için adam öldürmek, çocuk kesmek ona büyük acı vermez. İnanç onun ruhunda kolay kolay içselleşmez. Gönlünce yaşamaya alıştığı için hudut (hüküm, kanun, düzen) tanımaz; yerleşik yaşamadığı için ihtiyaçtan da olsa tabiatı, çevreyi imar etmeyi akıl etmez. Toprağı ekip-biçmediği için ne Allah'ın yarattığı nimetlerin bilincine varabilir, ne de yoksullara, zayıflara yardım etmeyi, infak etmeyi sever. Tehlikeyi sezdiği anda kaçmak ister, zulme, haksızlıklara, adaletsizliklere karşı direnmeyi bilmez, zayıflar ve Allah adına savaşmayı bir angarya görür. Nitekim Hz. Peygamber'den savaşa çıkmamak için bedevîlerin yalanlar uydurup özür beyan ettikleri aynı sûrede zikredilmektedir.

Ancak bütün bunlara rağmen, küfür ve nifakı, bilgisizliği ve Allah yolunda harcamaktan hoşlanmamayı bedevîliğin vazgeçilmez, tek ve mutlak özelliği saymak yanlıştır. Bedevîliğin genel karakteri bu olmakla birlikte "Bedevîlerden öyleleri de vardır ki, onlar Allah'a ve ahiret gününe iman

ederler ve infak ettiğini Allah katında bir yakınlaşmaya ve peygamberin dua ve bağışlama dileklerine (bir vesile) sayar." (Tevbe, 9/99)

Yine de bu kategoride yer alan bedevîler çoğunluğu teşkil etmezler. Ünlü bir deyimle istisna kaideyi bozmadığına göre, bedevî-göçebeliği genelde olumlu bir yaşama şekli görmek güçtür. Böylece anlaşılmaktadır ki, bugünkü bozuk, can sıkıntısıyla dolu ve insanı bozmaya elverişli modern şehir hayatından hareketle, bedevîliğin İslâmî yaşama şekline uygunluğu yolunda öne sürülen düşüncelerin gerçekte hiçbir tutar yanı yoktur. Tam aksine, İslâm, göçebeliğe karşılık şehir hayatını, insanların belli ölçüler dahilinde bir araya toplanıp yerleşik yaşamalarını arzu etmektedir.

Kuşkusuz bir toprak parçası üzerinde ilelebet yaşamak ve bütün olumsuzluklara, zorluklara karşı bir yerde direnmek de anlamsız ve gereksizdir. Nitekim Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) ve Ashabı'nın başka yerlere hicret (göç) ettiklerini görmekteyiz. Ama hicret, dağ başlarına kaçmak ve bedevîliğe özenmek değil, bir şehirden bir başka şehre (örneğin, Mekke'den Habeşistan'a veya Medine'ye) geçmek, yer değiştirmek demektir. Kur'ân-ı Kerim'in işaret ettiği gibi, asıl hicret, "iman etme" ile "savaşma" arasında bir ara dönemdir ve güç toplayıp, derlenip-toparlanıp tekrar hicret edilen yere muzaffer olarak dönmektir. Sıralama şöyledir: İman, hicret ve cihad.

İnsan Topluluklarının Tasnifi

Medeniyet ile yerleşik yaşama, şehirleşme arasında bu yakın ve dolaysız bağlantıları gördükten sonra, şimdi konumuzun bir başka yönü üzerinde duralım.

Gerek tarihte ve gerekse çağımızda göçebe hayatı yaşayan çok sayıda insan topluluğu vardır. Bu göçebe yaşayan insan topluluklarına "aşiret" veya "kabile" denir. Aşiret, bir bakıma kabile ile bazı benzerlikler gösterir. Ama evlilik ve kan bağları esas alındığında aşiret, kabileye göre daha küçük bir birimdir. "Kavim" olma düzeyine varan ve aşiret ile kabileye göre kapsam bakımından daha büyük insan topluluklarını içinde barındıran göçebeliğe de rastlanabilir; ama kuşkusuz kavim söz konusu olduğunda, kavmin hayatında yerleşiklik esastır ve genelde kavimler göçebe hayata daha

az ilgi göstermişlerdir. Kabile ve aşiret'in göçebeliğinde süreklilik vardır, ama kavimler daha çok sıkıntılı zamanlarda, kuraklık, savaş, açlık ve tabiî afetlerle karşılaştıklarında yer değiştirme gereğini duyarlar ve elverişli bir coğrafi mekan bulur bulmaz da yerleşik hayata geçerler.

Kur'ân terminolojisinde sayısal çoğunluk bakımından beşli bir sıra var:

1) Aşiret: Yakın evlilik bağlarına dayanan ve aralarında kan ve hısımlık ilişkisi bulunan küçük insan toplulukları. Mekke'de Hz. Peygamber'den (sallallahu aleyhi ve sellem), önce "Kendi aşiretini korkutup-uyarması" istenir. Bu aşiret deyiminin, öncelikle yakın akrabaları ifade ettiği açıktır. Ve bu yakın akraba arasında kan bağları ve hısımlık vardır. Arap ıstılahında aşiret, erkeğin hısımları demektir ki, bunlar çoğalma istidadı gösterirler; aynı kan bağından ya da ortak bir sulbden olanların sayısı 10'a tamamlandığı zaman kâmil anlamda aşiret meydana gelmiş olur.

2) Kabile: İki veya daha çok sayıdaki aşiretin toplamından meydana gelen insan topluluğu. Kabile'de gerek aşiret birimlerinin, gerekse kabile bireylerinin birbirlerine karşı kesin ve açık sorumlulukları vardır; yani birbirlerine karşı sorumluluk ve mükellefiyet yüklenmeyi "kabul" etmektedirler. Kabile hayatında sorumluluk "kabul"ü aynı zamanda dolaysız olarak yükümlülüktür. Kan bağı ve hısımlıktan oluşan aşiret biriminin üstünde Kabile, Kur'ân'da insanlık tarihinin sosyolojik bir gerçeği olarak zikredilir: "Biz sizi halklar ve kabileler halinde kıldık." (Hucurat, 49/13) Sonuçta, kabile, birbirine yakın veya uzak aşiret birimlerinden ve karşılıklı sorumluluk ve yükümlülük esası üzerinde oluşur, diyebiliriz.

3) Kavim-Karn: Aşiret ve kabileden daha kalabalık insan toplulukları. Arap ıstılahında "kavm" kelimesi başlangıçta yalnızca "erkekler topluğuluğu"na mahsusken, sonraları genelde yerleşik olan ve içinde kız ve kadınların da bol miktarda yer aldığı kalabalık insan topluluğuna ad olmuştur. Bazen "kavim" kelimesine muadil olarak "karn" kelimesinin kullanıldığı da olur. Ama daha çok karn, birbirine çağdaş olan ve kavim sayılacak kadar ardardalık teşkil eden topluluklardır. Kavmin bireyleri arasında renk ve dil ortaktır. Aynı dili konuşan ve ortak bir rengi paylaşan insan toplulukları küçük olsun, büyük olsun bir kavim meydana getirirler. Kavmin, yerleşik

bir coğrafi mekanı paylaşması da gereklidir. Ancak yukarıda işaret ettiğimiz gibi, zorlayıcı şartlar olmadıkça kavimler yer değiştirmezler, aksine tarihte örneklerine bolca rastlandığı gibi büyük medeniyetler kurarlar, ancak medeniyetin belli bir aşamasında başka kavimlerle karışıp eski saf özelliklerini kaybederler.

4) Halk: Bu kelime Kur'ân-ı Kerim'de "şa'b" olarak geçmektedir. Halk, büyük insan topluluğu demektir. Kavimden farklı olarak, bir halkı meydana getiren birimler arasında coğrafi mekan ortaklığı dışında dil ve renk ortaklığının olması gerekmez. İki veya daha çok kavmin birleşmesinden, ortak bir mekanda yaşamasından oluşabilir. Ancak dil ve renk ayrılığına rağmen, aralarında manevî, geleneksel bağlar, ortak ekonomik, siyasî ve askerî çıkarlar vardır. Halkı, kendi birimlerine indirgediğimiz zaman ortaya kavimler ve çok sayıda kabile ve aşiretler çıkar. Halk adı alan büyük insan topluluğu genelde yerleşik bir hayat yaşar ve birden çok yerleşim birimlerine sahiptir. Halk'ın içinden şu veya bu özellikteki bir birimin (örneğin, aşiret, kabile veya kavmin) ayrılıp kopması ve başka bir mekana göç etmesi, söz konusu insan topluluğunu halk olmaktan çıkarmaz. Halk, tarih içinde benzer geleneklere, örf ve âdetlere sahip olabileceği gibi, tamamen farklı geleneklere, örf ve âdetlere, değişik folklora da sahip olabilir. Ama birlikte ve doğal sınırları belli bir coğrafi mekanı paylaşmanın sonucu olarak, zaman içinde ortak bir medeniyet oluşur, karşılıklı etkileşme ve alış-veriş görülür.

5) Ümmet: Bu kavram, hem sayısal anlamda insan topluluğunu ifade eder, hem de düşünsel ve siyasal anlamda ortak bir amacı, evrensel bir birlikteliği kapsar. Bazı dilbilimcileri, her ne kadar, ortak bir inancı, ortak bir mekanı ve ortak bir zamanı paylaşan insan topluluğu tarifini getirmişlerse bile, gerçekte halk kavramından ayrı olarak bir ümmet içinde yer alan insan topluluklarının hatta bireylerin ortak bir inancı, ortak bir ideali, ortak bir siyasal amacı ve ortak bir zamanı paylaşmaları yeterlidir. Kelime, salt olarak ele alındığında birlikte yaşayan, bir iş üzerinde anlaşan, isteyerek veya istemeyerek birlikte davranan her topluluk için kullanılabilir. Ümmet, çok sayıda aşiret, kabile, kavim ve halklardan meydana gelir. Diller, renkler, ırklar, örf ve âdetler, folklarik ve geleneksel özellikler, aşiretler,

kabileler, kavimler ve halklar sayısınca çoktur. Ama bu çok renkli dekoru süsleyen ortak bir din-inanç, ortak bir siyasal amaç ve ortak bir ideal vardır. Ümmet, bu anlamda evrensel İslâm birliğidir. Kişi dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın, hangi dili konuşursa konuşun ve hangi renkten olursa olsun, İslâm'ın temel inanç felsefesini ve ilkelerini kabul ettikten sonra bu evrensel birliğin yani İslâm ümmetinin doğal bir üyesidir; herkese terettüb eden haklar ve görevler kendisine de terettüb eder ve her Müslüman gibi özgür, bağımsız, onurlu ve eşit haklara sahip olur. Bu ümmetin tarihsel önderi Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), çağdaş önderi ise çağın ve dönemin yasal ve ictihad gücünde olan İmamıdır.

Ancak ümmet kavramını sosyal bir örgütlenme anlamında ele aldığımızda, bu ümmetin içinde Müslüman olmayan topluluklar da yer alabilir. Medine Vesikası'nda Yahudiler, Müslümanlarla birlikte "diğer insanlardan ayrı bir ümmet" şeklinde geçmişlerdir. Bu çerçevede ümmete karşılıklı anlaşmaya dayalı bir siyasal organizasyon diyebiliriz.

İbn Haldun'a Göre Medeniyet

İster batıda ister doğuda olsun medeniyet araştırma ve tartışma konusu olduğunda, İbn Haldun'un konuyla ilgili görüşlerine baş vurmadan geçilmez. Çünkü sosyolojinin doğuşu ve medeniyet konusunun batıda sahneye çıkışının bilinen tarihi göz önünde bulundurduğunda, 1332 ilâ 1406 yılları arasında yaşayan ve Mukaddime adlı ünlü eserini H. 779/M. 1377'de bitiren İbn Haldun'un konuyla ilgili görüşleri büyük bir önem kazanmaktadır. Cemil Meriç'in yerinde deyimiyle İbn Haldun'a "semasında tek yıldız" ve onun değerli eseri Mukaddime'ye de "anasız doğan çocuk" dense hiç de abartma olmayacaktır. 19. yüzyıldan itibaren batıda artık iyice bilinen ve kitabı okunan İbn Haldun'un batılı bilim adamlarını etkilemediği düşünelemez; ama Batı başka bilgi kaynaklarından devşirdiği herşeyi örtbas ettiği gibi İbn Haldun'dan devşirdiklerini de örtbas etmesini bilmiştir.

İbn Haldun, insanoğlunun bir gerçeklik teşkil eden sosyal hayatını ilim konusu yapmış, kendi çağında gözlediği beşerî olayları kendine özgü bir kavramsal çerçeveye oturtmuştur. Bu kavramsal çerçevenin teorik var-

sayımları bir yönüyle bizim konumuzu da yakından ilgilendirmektedir.

Kuşkusuz, Tunus'lu İbn Haldun'dan önce de birtakım İslâm bilginlerinin aynı beşerî olayları yorumlamaya çalıştıklarını tesbit etmek mümkündür; ama İbn Haldun, sosyal hayatı ve olayları, tarihsel gelişme ve tabiî çevrenin şartlarına uygulayarak, önemli gelişme merhalelerini tesbit etme, tarihin gelişmesinde ve sosyal hayatın yapısında varolan kanunları sistematik bir bilim anlayışı içinde gösterme başarısına sahip olmakla diğerlerinden ayrılır. Araştırma yöntemi dikkatle izlendiğinde bir yönüyle bugünkü kavramsal çerçeveye bundan 600 sene önce vardığı görülür. Çünkü o, önce sosyal hayatı dikkatli bir gözleme tabi tutuyor, birimlerine ayırıp analiz ediyor, sonra da tarihsel gelişmesini gözden kaçırmadan belli bir sonuca varmaya çalışıyor.

Başından beri üzerinde durduğumuz medine kelimesi, İbn Haldun'un Mukaddime'sinde önemli bir yer tutar; ama kelime kendisinden ibarettir; İbn Haldun bunu sözlük anlamından koparıp "medeniyet" şeklinde kavramsallaştırmaz. Çünkü o, kendince başka önemli bir kavram geliştirmiştir: Umran.

İbn Haldun, medine hayatını tarihî ve coğrafi gerçekliği içinde tabiî bir vâkıa (olgu) olarak görür. İnsanlar belli bir aşamadan sonra göçebelikten kurtulur ve medine'de yaşamaya başlarlar. Ama medine içinde yaşama ancak bir sonraki safhaya tekabül eder ki, Mukaddime'nin özel ıstılahında bunun ismi "hadarî"liktir. Hadarîlik, aynı zamanda yerleşik hayata geçişin de ismidir. Ancak çeşitli safha ve istihalelerden geçmiş bir şehir hayatında yani bir Medine'de başlayan hadarî hayat İbn Haldun'a göre bir anda başlamaz. Çünkü hadarîlikten önce ve hatta onu hazırlayan bir başka yaşama biçimi var; buna da "bedevî"lik adını verir. Bu ikisi, tarihî ve tabiî bir süreç içinde gerçekleşir ve "umran" genel kapsamı içinde yer alırlar. Öyleyse Mukaddime'nin bu önemli çerçevesini anlayabilmek için bu üç ayrı kavramı biraz daha yakından tanıyalım:

1) Bedevîlik: İbn Haldun'a göre, şehir dışında yaşayan küçüklü - büyüklü insan topluluklarına "bedevî" denir. Bedevîler genellikle "bâdiye" adı verilen yerlerde yaşarlar ya da şehir dışı coğrafi alan bâdiye'dir. Bedevîlik, salt anlamda "göçebelik" demek değildir. Bedevîler, çoğunlukla

hayvancılık ve tarımla ekonomik hayatlarını sürdürürler. Bedevîlikte, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, aşiret ve kabile ilişkisi önemli bir yer tutar. İbn Haldun, buna büyük bir önem vererek, hatta sosyal gelişimin, yerleşik hayata geçişin muharrik gücü, belirleyici faktörü görerek "asabiye" adını verir. Asabiyet, Kur'ân'da geçen bir kavram olarak, birbiriyle iyice kenetlenmiş, aralarında ortak sorumlulukları ve yükümlülükleri paylaşmayı kabul etmiş insanların tutumu; ortak ve güçlü duygu, işbirliği demektir. Kısaca asabiyet'e ortak duygu ve bağ adı verilebilir. Kelime, kök olarak kan bağlarını, ortak hısımlık ilişkilerini -ki biz bunu aşiret birimi için geçerli saymıştık- ifade etmekle birlikte gerçekte kan bağları ve ortak hısımlılığın dışında da ortak duyguların, bağların ideallerin ve işbirliğinin de ifadesidir. Çünkü, kendi içinde ortak sorumlulukları ve yükümlülükleri kabul eden kabile arasında, mütecanis anlamda kan bağları ve hısımlık olmayabilir. Geçerli ve kalıcı bir kabul olduğu için, biz kelimenin köküne bağlı kalarak bu tür topluluklara "kabile" demiştik. Ama İbn Haldun, asabiyet kavramını geniş tutar ve bedevîliğin can damarı yerine oturtur. Asabiyet, bu teorik yapısından başka, saldırgan düşmanlardan korunmak, karşı koymak ve birlikte hareket etmek gibi geniş ve kapsamlı bir pratiği de içine alır. Bir bakıma içe ve dışa karşı her alandaki sosyal faaliyet demektir.

İbn Haldun'a göre, bedevîlik, yerleşik/hadarî hayata geçiş öncesi genel bir safhadır, hatta bedevîliğin gayesi hadarîliktir, yani medenî/yerleşik hayata dönüşümdür. Bedevîliğin kendine göre ve hadarî hayatta görülmeyen birtakım özellikleri vardır ki, İbn Haldun bunu uzun uzun anlatır.[10]

2) Hadarîlik: Kısaca yerleşik hayata geçiştir. Bir anlamda medenî hayattır. İbn Haldun, asabiyet'in muharrik gücüyle ve bir sürü çabalardan, savaş ve saldırılardan sonra yerleşik hayata geçen bedevîlerin, deyim yerindeyse bu yeni hayata geçişlerini hadarîlik olarak tarif eder ve bunun belli başlı özelliklerini uzun uzun anlatır. Yerleşik/şehir (medine) hayatı, yeni geleneklerin, yeni ihtiyaç ve örflerin alanıdır. Bu yeni aşamada beşerî hayat yepyeni bir organizasyonla kurulur. Ancak bedevîlikten gelen temel özellikler ve bilhassa asabiyet gücü devam etmektedir. Hadarî hayata geçenler,

---

[10] İbn Haldun, *Mukaddime*, 4. bsk., Beyrut (ty.), s. 120 vd.

yerleşik anlamda ve yeni tekniklerde üretime geçer, üretim alışkanlıkları değişir, eski sorumluluklar giderek gevşer, sanat yapıları ortaya çıkar, mimari gelişir vs.. Hadarîlikte düzenli bir yönetime ve asayişi sağlayacak askerî güçlere ihtiyaç vardır. İnsanlar arasındaki ilişki, yeni iş bölümü esaslarına göre, uzmanlıklara ayrılmış, duygular incelmiş, konuşma tarzı değişmiş, eğitim düzeyi (umran) alabildiğine yükselmiştir. Bir dönem sonra yöneticiler, başka devletlerin yöneticilerini örnek almaya başlar, onları taklid ederler. İsraf, rahat ve konfor içinde yaşama masrafları arttırır, bu da toplanan vergilerin daha da arttırılmasına yol açar. Asabiyet bu süreç içinde giderek zayıfladığı için korunma duygusu korkuyla güçlenir, yönetimi sertleştirir. Bu gidişin kaçınılmaz sonu çöküştür.

İbn Haldun, genelde bu süreci 120 sene olarak gösterir ki, bu da kendi ifadesiyle üç kuşak demektir. Buna göre:

a) Birinci nesil: Göçebe yaşayan ya da genel bir ifade ile bedevî nesildir. Bu nesil, asabiyet'in şiddetini ve gücünü korur; atılgan, saldırgan ve çok zindedir.

b) İkinci nesil: Hadarî olmak için bedevîliği bırakır. Bolluğa geçer, yüceliği ve şerefi sosyal olmaktan çıkarıp bir kişiye (veya bir zümreye) devreder. Başkalarına karşı saldırıya geçip başarılar kazanamaz, güçsüz düşer, asabiyetin gücü kırılır. Ama bu nesil, devleti ilk kuran nesli tanıdığı için onlarla bağlarını tümüyle koparmaz; ya ilk nesli yüceltir ve ona özenir, ya da kendisinde de aynı özelliklerin ve gücün olduğunu varsayar.

c) Üçüncü nesil: Bu nesil bedevîliği âdeta tümüyle unutur, bolluk içinde zevke dalar, devletin korumasına muhtaç duruma düşer. Asabiyet bu nesilde büsbütün unutulmuştur. Askerliğe ve kahramanlığa özenseler bile gerçekte bunlarda korkaklık ve yılgınlık esastır. Düşman saldırıları karşısında sürekli bir gerileme söz konusu olduğu için, yönetici başka güçlere ve taze desteklere ihtiyaç duyar ve kendisine yardım edenlere bol bol bağışlarda ve ihsanda bulunur. Bu durum, Allah'ın dilemesiyle çöküş zamanına kadar sürüp gider.

Çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık süreci, dördüncü nesilde ölümle yani kesin çöküşle son bulur.

3) Umran: "Ömür" ve "İmar" ile aynı kökten olan "umran", İbn

Haldun'un kavramsal çerçevesinde önemli bir yer tutar. Bu kelimeyi gerek dilimizde, gerekse Batı dillerinde karşılayacak başka bir kelime yoktur. Bir bakıma, bedevî/göçebe olsun, hadarî/medenî olsun bütün insan topluluklarını tarihsel bir boyut içinde kavramaktadır. Umran, bir yönüyle bugünün medeniyet/kültür anlamlarını kapsadığı gibi, beşerî hayatın kendisini de kapsamaktadır. Buna göre, bir topluluğun Umran'a sahip olabilmesi için ille de yerleşik-şehir hayatını yaşaması gerekmez; çünkü İbn Haldun'a göre hem bâdiyede yaşayan bedevîlerin, hem şehir hayatı yaşayan yerleşik hadarîlerin umranı vardır. Topluluğun çevresini imar etmeye kalkışması, tabiatı kendi çıkarına ve zevkine, estetik anlayışına göre düzenlemesi, topluluk içinde varolan gelenekler, örf ve âdetler, hatta belli duyuş ve düşünüş şekilleri umran genel kavramını oluştururlar.

İbn Haldun, bedevî/göçebe hayatını tabiî olarak umran içinde görür, çünkü ona göre yerleşik hayata geçişin başlangıcı, başlangıç süreci veya belki çekirdeği bedevîliktir. Bedevîlik doğal olarak medenî/hadarî yaşamaya yönelme eylemidir. Dağda yaşayanların da umranından söz etmek mümkündür, çölde, köy ve kasabalarda yaşayanların da. Umran, beşerî ilişkilerin, şu veya bu biçimdeki düzenli yaşama şeklidir. Elbette, bedevîlerin umranı ile hadarîlerin umranı arasında temelli ve yapısal bir fark olacaktır; biri daha basit, sade iken, diğeri maddî ve estetik bakımlardan daha gelişmiş, tekamül etmiş durumdadır.

Bu aşamada "umran" ile "medeniyet" arasında bir karşılaştırma yapacak olursak, "umran"ın gerek anlam ve gerekse kapsam bakımından "medeniyet"ten daha geniş ve kucaklayıcı olduğunu görüyoruz. Daha önce söylediğimiz gibi "medine" kelimesini İbn Haldun yakından tanımakta ve sık sık kullanmaktadır. Ama medine, yapısı bakımından yalnızca yerleşik-şehir hayatını ifade ettiği için İbn Haldun'a bir bakıma kısır ve yetersiz görünmektedir. Belki o, daha işin başlangıç safhasında, bugünün önemli sorunu olan "kültür-medeniyet" karışıklığını gidermek düşüncesiyle daha kapsamlı ve her iki olguyu da içine alabilen "umran" kavramını geliştirmiştir. Buna göre, medeniyet, yalnız yerleşik-şehir hayatının maddî ve sosyal yapısını ifade ederken, bedevî/göçebe hayatın maddi, sosyal ve kültür hayatını ifade edecek bir kelime bulunmamaktadır. Oysa umran,

her iki maddi, sosyal ve fikrî-estetik hayatı ifadeye elverişli zengin ve kapsamlı bir kavramdır.

19. Yüzyılda Osmanlı'da Medeniyet Sorunu

M. Reşid Paşa ve Namık Kemal:

Batı düşüncesinin etki alanı içine giren Osmanlı aydınlarının, medeniyet konusunun batıda önem kazanmasından sonra buna yabancı kalacağı düşünülemezdi. Osmanlı aydını birçok konuda olduğu gibi medeniyet ve kültür gibi konularda da söz konusu fenomenlerin hangi tarihi, sosyal ve maddî şartlarda ortaya çıktığına bakmaksızın iktibas yoluyla kendi dünyasına aktarma yolunu tuttu.

Yapılan tesbitlere göre, "civilisation" ilk defa ünlü Tanzimatçı devlet adamı Mustafa Reşit Paşa'nın armağanıdır.[11] Paşa, 1834 yılında Paris'ten gönderdiği resmi yazılarında bu kelimenin tam bir karşılığını bulamamış, bunu yerine "terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizamât" karşılığını kullanmıştır. Ancak kelime uzun zaman geçmeden, Osmanlı lügatinde "medeniyet" olarak yerini almıştır.

Medeniyetin en hararetli savunucuları arasında şair Namık Kemal gelir. Namık Kemal, belki çok abartmalı ifadelerle medeniyeti alabildiğine yüceltir ve buna karşı duranları "ecel-i kazaya" katillerden ve haydutlardan daha çok yardımcı olmakla suçlar. Namık Kemal'e göre medeniyet, asayişte kemaldir, beşer hayatının kâfilidir ve medeniyeti tanımamak demek insanı tanımamak demektir. Eğer uluslar medenî değilse, medenî olanların esareti altına girerler. Namık Kemal, medeniyetin "fuhşiyat" yani çirkin davranışlar, hayasızlıklar olduğunu asla kabul etmez; Batı medeniyetinde bu tür hayasızlıklar varsa bile, medeniyeti onlardan alacak olanların bu yönlerini almak zorunda olmadıklarını söyler. Namık Kemal, ilerde Ziya Gökalp'te de görüleceği üzere medeniyeti, evrensel ve hiçbir ulusun malı olmayan ilmî gerçekler olarak görür ve herkesin bunları iktibas etmesi gerektiğini savunur. Namık Kemal, Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) şeriatının ilkeleri ve halkımızın olağanüstü yetenekleri saye-

---

[11] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İst. 1974, s. 83 vd.

sinde bizim de dünyayı şaşırtacak bir medeniyet kurabileceğimiz inancındadır ve Cemil Meriç'in deyimiyle "Medeniyeti millileştirmek" isteyen bir anlayışa sahiptir.

Ahmed Cevdet Paşa:

İbn Haldun'un kavramsal çerçevesine bağlı kalarak yaşadığı zamanı ve özellikle Osmanlı devletinin içinde bulunduğu durumu analiz etmeye çalışan Ahmed Cevdet Paşa, önemli bir hukukçu ve tarihçi olması yanında önemli bir toplum bilimcidir de. Ahmed Cevdet Paşa'ya göre, medeniyet, ulaşılması gereken bir ideal değil, sosyal bir olgudur.[12]

İnsan toplumlarını tasnif ederken birinci safhada, toplumsal hayatın en aşağı derecesini çadırlarda yaşayan kabileleri; ikinci safhada köylerde ve şehirlerde yaşayan "medain-i muazzama" ahalisini ve üçüncü safhada da devlet ve saltanat mertebesinde olanları görür. İkinci safhadakiler, birincilere göre medenîdirler ama üçüncü safhaya ulaşanlar, korunma endişeleri olmadığı için bir yandan beşerî ihtiyaçlarını karşılarken, öte yandan insanî olgunluklarını tamamlarlar. Buna göre medeniyet, toplumların tarihsel gelişme içinde ulaştıkları bir merhale, bir safhadır. Bütün toplumlar buna varmış ya da varacaklardır. Medeniyetin başlıca belirtileri, iş bölümü ve nüfusun şehirlerde toplanması; şartı da devlettir. Tarihin büyük medeniyetleri, belli iklimlerde ve "mesut tesadüfler" sonucu ortaya çıkmışlardır. Ahmed Cevdet Paşa'da da "asabiyet, bedevîlik ve hadarîlik" gibi kavramlar İbn Haldun'dan mülhem olarak önemli bir yer tutarlar. Ama anlaşılan Paşa, "medeniyet"i, "hadarîyet"e tercih etmektedir.

Tarihte İlk Medenîleşme Hareketi

Şimdi, başlangıçta ortaya koyduğumuz konumuzu gözönünde bulundurarak şu soruyu soralım:

İnsanlık tarihinde ilk medenîleşme hareketi ne zaman başlamıştır? Avrupalı sosyologlara ve medeniyet tarihi araştırmacılarına bakılırsa, tarihte birtakım –fakat sayılı– medeniyetler vardır; ama gerçek anlamıyla

[12] Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, İst. 1975, s. 23 vd.

kültürleşmiş ve evrimleşmiş medeniyet ilk defa 18. yüzyıldan sonra batıda görülür. Her ne kadar İngiliz tarihçisi Arnold Toynbee, 27 medeniyet sayıyorsa da, genelde mükemmellik ve gelişmişlik göz önünde tutularak yalnızca Batı medeniyeti belli ve üstün bir seviyede tutulmaktadır.

Oysa bu tez, tamamiyle izafi ve itibaridir. Çünkü insanoğlu, başka insanlarla birlikte ve bir topluluk halinde yerleşik yaşamaya başladığı günden bugüne kadar şu veya bu düzeyde medenî olmuştur. Fuzuli'nin de vurguladığı gibi medenîlik doğal olarak insanların topluluk içinde yaşamalarının kaçınılmaz bir sonucudur. Yerleşik yaşamaya geçiş de, batılı araştırmacıların öne sürdüğünün aksine insanlık tarihinde geç değil, pek erken bir zamanda başlar. Ne çok-tanrıcılıktan tek-tanrıcılığa doğru bir akış vardır, ne de insanlar dünyanın birbirinden çok uzak mesafelerinde ve farklı coğrafi mekanlarda yerden mantar gibi bitip evrimleşerek bu hale gelmişlerdir. Tam bunun tersi, insanlığın ilk dini tek-tanrıcılık olan "Tevhid" olduğu gibi, menşei de tek bir aile, cemaat ve tek bir ümmettir: "İnsanlar tek bir ümmetti." (Bakara, 2/213)

Sebepleri az çok tahmin edilebilen olaylar dolayısıyla başgösteren anlaşmazlık sonucu, yerleşik yaşayan ve ortak bir ümmet oluşturan ilk insanlar arasında dağılma başlamış, bir merkezden çevre mekanlara, bölgelere göçler görülmüştür. İlk insanlar, yazın sıcağından, kışın soğuğundan ve henüz kendileriyle savaşmayı göze alamadıkları vahşi hayvanların baskınlarından korunmak için, uzun bir zaman mağaralarda, ilkel yapılmış kulübelerde ve hatta oyulmuş ağaç kovuklarında yaşamış olabilirler. Ama asırlar, uzun zamanlar alacak kadar insanların göçebe olarak avcılık, toplayıcılık ve balıkçılıkla uğraştıkları iddiası sadece bir faraziyedir. Bir kısım insanların avcılık ve toplayıcılık yaptıkları varsayılsa bile –ki bu bir varsayımın da ötesinde bir gerçektir– başkalarının toprağı ekmediği, düzenli yöntemlerle evcil hayvan beslemediği nasıl düşünülebilir? Sosyoloji ve antropoloji gibi bilimlerin teşekkülünden uzun asırlar öncesinden gerek İsrail kökenli kaynaklar, gerekse birtakım İslâm tarihleri –bilgiler ne kadar kuşkulu olursa olsun– Âdem'in çocuklarından Habil'in hayvancılık, Kabil'in tarımla uğraştığını kaydetmektedirler.

İnsan hayatında bir araya toplanmak ve birlikte yaşamak ne kadar

zaruri ise, insanlığın daha başlangıç dönemlerinde yerleşik hayat yaşaması ve şehirleri ortaya çıkarması da o kadar zaruridir.

Kur'ân, bize insanlık tarihinde ilk şehrin Mekke olduğunu ve Mekke-'de insanlar için ilk Ev'in kurulduğunu haber vermektedir:

"Gerçek şu ki, âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev Mekke'deki Kâbe'dir." (Âl-i İmrân, 3/96)

"İşte bu (Kur'ân), önündekileri doğrulayıcı ve şehirlerin anası (Mekke) ile çevresindekilerini uyarıp-korkutman için indirdiğimiz kutlu kitaptır." (En'am, 6/921)

Şehirlerin anası Mekke; ve Mekke'de insanlar için kurulan ilk Ev Kâbe.

Yani ilk ev ve ilk şehir; ilk mabed ve ilk toplanma yeri. Bu aynı zamanda ilk "medine" ve ilk "medenîlik", yani ilk "medeniyet"in de başlangıcıdır. Bu ilk ev'in ve ilk şehrin temellerini, ilk insan Hz. Âdem atıyor. Dolayısıyla ilk medenîleşme eylemi de ilk insan ailesiyle başlamaktadır. İnsanlar, kendileri için kurulan bu kutlu Ev'in etrafında tavaf etmek, Allah'a ibâdet etmek için kutlu Ev'in etrafında evler kuracaklar, yerleşik bir hayata geçecekler ve kendilerine indirilen ilâhî hükümler doğrultusunda özgür, bağımsız ve onurlu yaşayacaklar. Bu ilk insan topluluğu ve ilk ümmettir.

Ancak uzun zaman geçmeden anlaşmazlıklar çıkacak, kıskançlıklar, çıkar çatışmaları, arzu ve istekler öne geçecek ve ilk ümmet dağılıp insanlar sağa sola, güneye-kuzeya, doğuya-batıya yönelip çevre siteler, medineler kuracaklardır. Kimi bundan sonra daha uzaklara gitmek için göçebeliğe başlayacaktır. Göçebelik bir yerde yerleşik hayata dönüşecek, bu ilk şehirden çokça uzakta kurulan şehirlerde insanlar çoğalacak ve böylece adım adım dünyanın coğrafyası insan topluluklarıyla, insan şehirleriyle dolacak, donatılacaktır. Ama, Mekke, bütün şehirlerin ilki ve anası kalmakta devam edecektir. Çünkü orada insanlar için kurulmuş bir Ev vardır; bu da Kâbe'dir. Kâbe, aynı zamanda Allah'ın evidir, azadlıların evidir, sığınağıdır (Beyt-i Atik).

Sonuç

Şimdi başından bu yana anlattıklarımızı toparlayıp genel bir sonuca

varalım. Ancak vardığımız sonuçları maddeler halinde sıralamadan önce genel bir tarifi vermekte yarar var:

Medenilik veya medeniyet, insanoğlunun yerleşik-şehir hayatı yaşamasının tabiî sonucunda ortaya çıkan ve göçebelikte görülmeyen belli, özel ve disipline edilmiş her türlü sosyal, maddi, estetik ve zihnî ilişkilerin bütünüdür. Bu tarif, genel-geçer kabul edilse bile tarifi daha çok sosyal ve maddî ilişkilerle sınırlandırmak mümkündür. Çünkü bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, kaynağı ilâhî olan irfanı ve kaynağı seküler olan kültürün alanını belirsizlikten kurtarmak gerekir. Her ne kadar medeniyet ile irfan ve kültür arasında açık ve kesin sınırların çizilemeyeceği yolunda görüşler yaygınsa bile, kelimenin etimolojik tanımının gereği olarak medeniyet, özel olarak sosyal ve maddî ilişkileri ihtiva eden bir olaydır. İrfan veya kültürde ise herhangi bir bilgi kaynağına bağlı olarak birtakım zihnî ve ruhi güçlerin, insanî yeteneklerin yeni bilgi üretmesi ve ilk bilgi kaynağına uygun olarak evreni, hayatı ve olayları "tanıması" unsurları önemli rol oynar. Ama şunu da eklemek gerekir ki, hem medeniyet, hem irfan ve kültür tamamiyle beşerî gerçekleri ifade ederler ve bu, aralarında ortak paydayı teşkil etmektedir.

Şimdi genel sonuçları sıralayalım:

1) Medenilik veya medeniyet, yerleşik bir mekan üzerinde ve bir arada yaşamak durumunda olan insanların, tarihin her döneminde tanıdığı ve sürekli göçebe olanların dışında yaşadığı tarihî bir gerçekliktir.

2) Medeniyet, araçların kullanımı, beşerî organizasyon bakımından hangi düzeyde olursa olsun, ilk insan topluluğundan günümüze kadar kesintisiz olarak insanlığın tarihinde görülmekte ve yaşanmaktadır.

3) Tarihin ve ilk insan topluluğunun kurduğu ilk medeniyet mekanı Mekke'dir. Mekke, bütün şehirlerin ve medenîleşme hareketlerinin anası, yani döl yatağıdır (Ümmü'l-Kura).

4) Görünen odur ki, insanlığın tabiî ihtiyaçlarından ve fıtrî eğilimlerinden ortaya çıkan medenîlik, tarihsel gerçekliği gözönünde bulundurularak bundan sonra da devam edecek ve insanlar medenî yaşama özelliklerini koruyacaklardır.

Ancak mesele bundan ibaret kalmıyor. Çünkü bugün dünyanın

tanıdığı Batı medeniyeti, mümkün medeniyetlerden biridir, tarihsel bir ketagorinin ürünüdür. Bu bölümün başında, batıda medeniyet kavramının 18. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkışının, hızla önplana geçişinin tesadüfi bir olay olmadığını söylemiştik. Gerçekten bu dönemde yeni ortaya çıkan medeniyet kavramı, Avrupa'nın tarihsel gelişiminde köklü birtakım sosyal ve düşünce değişimlerini ifade etmektedir. Çünkü artık bu dönemle birlikte Avrupa'da felsefe ve düşünce hareketleri dünyevileşiyor, kıtaya sokulan servetin hacminde astronomik bir büyüme görülüyor, yeni üretim teknikleri keşfedilip her yeni icada bir yenisi ekleniyor, böylece kapitalizmi hazırlayan belli başlı faktörler birer birer tamamlanıyordu. Bütün bu önemli değişimlere paralel olarak, batılı insanın hayatında yeni yaşama biçimleri, dünyayı daha farklı ve insanın zevklerine, tatmin isteyen arzularına, ardı arkası gelmez tutkularına uygun algılama ve kavrama özlemleri de önplana geçiyor; bunlar da zaman içinde kurumlaşıp bugünkü toplumsal ve maddî yapıları vücuda getiriyor. Avrupa'ya özgü bu tarihsel değişim, kısa bir dönem sonra yani 19. yüzyıl boyunca, Avrupalı'nın sömürgeci amaçlarla dünyaya açılmasının, dünya pazarları yaratmasının ve dünyanın tabiî ve beşerî kaynaklarını, maddî servetleri ele geçirip sömürmenin gerekçesi oluyor. Avrupalı sözde insanî amaçlar peşinde görünerek, barbarlığı, vahşi hayatı ortadan kaldırma ve yine sözde dünya uluslarını "kendisi gibi medenîleştirme" gerekçesi arkasına sığınarak sömürgeler edinmekte, ülkeler fethetmekte, kıtalar işgal etmekte ve dünya halklarını köleleştirmektedir.

Bu önemli gerçek, medeniyetin batılı yaşama tarzı ile özdeşleşmesine yol açan önemli bir sebeptir. Bu gerçekten hareketle birtakım Müslüman aydınlar, medeniyet ile İslâmiyet'in bir mekanda tezahürü demek olan medeniyet arasında olumlu ilişkilerin kurulamayacağı düşüncesini savunmaktadırlar. Tabiî ki eğer medeniyet, batılı kimliği ile ele alınır ve başka hiçbir anlam kazanmaya elverişli olmadığı kesin olarak ispatlanırsa, bu düşünceyi haklı görmemek mümkün değildir. Kaldı ki, sözde İslâmî niyetler ve amaçlar uğruna, İslâm'ın ilâhî-evrensel mesajını bir "medeniyet olayı" şeklinde algılayan yazar ve aydınların da sayısı az değildir. O halde burada iki ayrı durumla karşı karşıyayız: Birincisi İslâm ile medeniyet ara-

sında hiçbir olumlu bağın kurulamayacağını savunanlar; ikincisi, İslâmî mesajın bir medeniyet mesajı olduğunu öne sürenler.

Kuşkusuz bu tartışma, yalnızca Türkiye'de değil, Arap-İslâm dünyasında da yaygındır. 19. yüzyılda İslâm dünyasında Batı etkisinde ortaya çıkan modernist gruplar ve İslâmcılar bu konuyu enine boyuna tartışmışlardır. 1950'lerden sonra aynı tartışmanın yeniden gündeme geldiğini görüyoruz. Kendine göre değişik bir medeniyet anlayışı geliştiren Cezayirli düşünür Malik bin Nebi, İslâm ile medeniyet arasında özdeşliklere varacak bağlar kurarken, buna karşı Mısır'lı şehid yazar Seyyid Kutup, bu teze tümüyle karşı çıkmış ve medeniyet yerine "siyasal" amaçları savunmuştur. Buna rağmen Seyyid Kutub'un "medeniyet" kavramına büsbütün yabancı olduğu ya da kavramı tümüyle reddettiği söylenemez. İbn Haldun'un "Hadarîlik" deyimini bugünkü medeniyet anlamında kullanan Seyyid Kutup, Türkçe'ye de çevrilen İslâm ve Meşâkilü'l-Hadara (İslâm ve Medeniyetin Problemleri) adı altında bir kitaba da kaleme almıştır. Kutup, bu kitabında Batı medeniyetinin sorunlarını enine boyuna incelemekte, çıkmazlarını göstermekte ve bunun yerine İslâmî yaşama tarzını önermektedir.

Elbette İslâmiyet'i salt bir medeniyet mücadelesi şeklinde görenlerin temel yaklaşımı tartışmaya açıktır. Çünkü Kur'ânî bakış tarzı gözönüne alındığında, İslâm'ın insan hayatında gerçekeştirmek istediği hedefler arasında "medeniyet hedefi"nin olmadığı görülür. Modern zamanların geçerli algısına göre medeniyet, ulaşılması gereken dünyevi (seküler) ve tamamen dünyaya ait bir hedeftir. Bütün bunlar doğru olmakla beraber, medenîleşme halini tümden yoksaymak, insanlığın tabiî hayatından çıkarıp atmak ve insanoğluna ciddi anlamda göçebeliği önermek mümkün mü? Beşerî hayatın tabiatına ve insanlığın yaşadığı tarihe bakıldığında şehirleşmenin asıl, bedevî-göçebeliğin arızî olduğu görülür.

Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Medenîleşme veya medeniyet, ilke olarak, Müslüman olsun olmasın, her insan topluluğunun yerleşik hayata geçmeye başlamasıyla ortaya çıkan tabiî bir olgudur. Müslüman topluluğun hayatında ve tarihinde ise, özel olarak bir "amaç" değil, fakat tabiî ve zorunlu bir "sonuç"tur. İnsanın bu tabiî ve zorunlu sonuçtan kaçınması mümkün değildir.

Bütün tarihçiler ittifakla, hicret öncesi Yesrib ile hicret sonrası Medine arasında mahiyet farkının olduğunu kaydeder. Hicretle birlikte Yesrib, Peygamber'in Medine'si olmuş, imar edilmiş, içi, çevresi, bahçeleriyle yeniden düzenlenmiş, mescid, yol ve pazar oluşturulmuştur. Her şehir, içinde yaşayan sakinlerinin âlem tasavvurlarına, dünyaya bakışlarına, inaçlarına, hayatı ve evreni algılayış biçimlerine göre kurulur. Şehirler arasındaki mahiyet farkı tuvaletlerine varıncaya kadar kendini belli eder; müslümanların yaşadığı hiçbir yerleşme merkezinde kıbleyi öne veya arkaya alan tuvaletlere rastlanamaz. Evlerin ön cephesi daima Kâbe'ye dönüktür. Her mahalle sakinleri için (şehir büyüdükçe) bir mescid inşa edilir, şatafatlı olmayan fakat görkemli minareler göğe yükselir. Gelip geçen yolcular için şehirler arası inşa edilen hanlar, kervansaraylar, misafirler ve yoksullar için Suffa'lar, Allah adına ve mahrumlar yararına vakfedilmiş mamur bahçeler, sade temiz ve üretken binalar, tesisler. Akıl hastaları için maristanlar, şifa evleri, vakıf durakları, hastahaneler, çeşmeler, araştırma merkezleri ve sınırlarda yaşayan murabıtlar için ribat tesisleri, hatta stratejik ve askerî konuma göre bazı yerleşim merkezlerini çevreleyen muhkem kaleler, surlar vb.. Hz. Ömer'in kurulacak Kufe şehri için bir imar planı çizdiği nakledilir. Şehrin açık meydanı, geniş yolları, mescidi tesbit edilmiş, evlerin cephelerinin karşı karşıya olmamasına özen gösterilmiş, şatafatlı salonlara ve yüksek katlara yer verilmemiştir.

İslâm tarihi boyunca bu sade, düzenli ve insan tutkularını körüklemeyen medine hayatının kısa bir zaman sonra terkedildiği, zamanla görkemli köşklere, akıl almaz masraflarla kurulan saraylara, büyük eğlence merkezlerine ve esir pazarlarına geçildiği görülür. Emevî, Abbasî ve Endülüs medeniyetleri ile Asr-ı Saadet şehir hayatı arasında çok az benzerlikler var. Fakat bozulmalar ve İslâm'dan sapmalar yalnızca şehir hayatında, Müslümanların medeniyet anlayışlarında olmuyor, İslâm'ı kavrayışlarında, Allah'a karşı duyulan sorumlulukta baş gösteriyor, sonra da sosyal hayatın her alanına, siyasete, ahlâka, hukuka, ekonomiye yayılıyor. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) özel olarak "Mescidlerinizi sade tutun" dediği halde, sonraları şatafatlı, gösterişli camilerin yapıldığını görüyoruz. İbâdet edeceği mescidi, asıl maksadından ve meşru formundan farklı bir şekilde dizayn edenler, tabiî olarak evlerini,

saraylarını daha görkemli yapmak isteyeceklerdi. Allah'ın Ev'i Kâbe'yi mancınıklarla yıktıracak, taşa tutacak kadar azgınlaşan insanların bütün yapıp-ettikleri İslâm'a değil, ancak kendi sapmalarına, tuğyanlarına mal edilebilir.

İslâm'ı, bu türden medeniyetle aynı şey sayanlar, İslâm tarihinde İslâm'a rağmen ortaya konan sanat ürünlerine, tağutların yaşayabilecekleri köşklere, saraylara, tamamen sünnetin dışında inşa edilen camilere, zekat kaçakçılığı için kurulan vakıflara bakıp İslâm'ı bu bozulmalardan ibaret görüyorlar ve "mefahirimiz-övünç eserlerimiz" diye bu bozuk, kokuşmuş, İslâm-dışı eski medeniyet ürünlerine özlemle bakıyorlar, bugün adına derin hasretler çekiyorlar. Genelleme yapmak mümkün değilse de bir bölümü sarhoş sultanların, şehzadelerin ve milyonlarca Müslümanın mukadderatını ilgilendiren yönetimi parmağı üzerinde çeviren kadınların böyle görkemli, altın-gümüş ve revnak süslemeli camiler inşa etmesini başka türlü değerlendirmek de mümkündür. Gelenek bölümünde de göreceğimiz gibi, ümmete ve İslâm'a yabancılaşmış bir kısım elit, bu tür yapılarla halkın gözünü boyamış, kuşakları aldatmış ve aslı-esası olmayan yalancı kutsallıklar maskesi altında insanları kaskatı bir gelenekçiliğe ve muhafazakârlığa mahkum ettiği söylenebilir. Bütün bu görkemli medeniyetler kurulurken, ümmetin alın teri, yoksulların hakları, aldatılmış Müslümanların emeği ve topyekün İslâm ülkesinin zengin kaynakları harcanmıştır. Bu bize, tarihin yanlış olarak İslâm medeniyeti diye sunduğu medeniyet, Kur'ân'ı ve Sünneti kılavuz edinen ve Peygamber Medine'sine özenen Müslümanların medeniyeti değil, zorbaların, nifakla iç yüzlerini maskeleyen aldatıcıların, ümmeti soyan halife-sultanların, şahların, şehzadelerin, beylerin ve müstekbirler elitinin medeniyetidir.

Öyleyse batılı anlayışın tabiî sonucu olan bugünkü Batı medeniyetine, batılı metropol yaşama tarzına, insanı dünyaya, çılgın zevklere aptallık derecesinde tutkun kılan medenî yaşama şekline bakıp insan tarihinin ve beşerî hayatın tabiî ürünü olan medenîleşmeyi tümden olumsuz ve İslâm dışı saymak ne kadar yanlışsa, aynı şekilde tarihte İslâm adına konan yanlış ve gayrı meşru medeniyet ürünlerinden kalkıp aynı sonuca varmak da o kadar yanlıştır. Medeniyet, insanoğlunun yerleşik hayat yaşamasının tabiî bir sonucudur ve her dünya görüşü, her inanç sistemi ve dünyayı kavrayış tarzı değişik bir medeniyet yapısı ortaya koymak durumundadır.

KÜLTÜR

Kültür Kelimesinin Kökü ve Gelişimi

Kültür de, medeniyet gibi dünya ölçüsünde yaygın ve karmaşık bir kavramdır. Gerek kavramı konuşmalarında ve yazılarında sık sık kullananlar, gerekse konu hakkında özel araştırma yapanlar, herkesin üzerinde anlaştığı ortak bir tarif getiremiyorlar. Hatta nakledildiğine göre, ABD'li iki Antropolog, birbirine yakın veya uzak 164 kültür tanımı tesbit etmişlerdir.[13]

Biz, medeniyet konusunda olduğu gibi kültür konusuyla da, dolaysız değil, ancak modern toplumsal yapıların ortaya çıkışında önemli rol oynaması, biraz da gelenek, örf ve geleneksel yapı dolayısıyla ilgileneceğimizden konu etrafında yoğunlaşan sayısız tartışmayı bir kenara bırakıp genel kabul gören birkaç tarifi verecek, kültür olayından bizim neyi anladığımızı ortaya koyacak, sonra da özellikle "örf ve irfan" kavramlarıyla modern zamanlarda toplum denen sentetik yapının nasıl devletler ve resmi kurumlar aracılığıyla dönüştürüldüğü konusu üzerinde duracağız.

Kültür, kelime olarak cultura'dan gelir ve Latince'de colere, sürmek, ekip biçmek; cultura ise ekin karşılığıdır. Arapça'da ise s.k.f. kökünden türetilmiş olup hüner, maharet, ince ve güzel, duyarlı sanat, aklî gücün dengeli, ölçülü yönetilmesi, insanî tehzib, süsleme, kişiliğin yüce ve mümkün olduğu oranda mükemmelliğe doğru eğitilmesi, terbiye edilmesi anlamlarına gelir. Lahbabi ise, kelimeyi daha geniş bir kapsamda alıp, karşılaşmak, bulmak, aynı hedefe gitmek; sonra düzeltmek ve (terbiye etmek) için şeklini değiştirmek; nihayet fikir canlılığı kazanmak ve anlamak manalarını kapsar, demektedir.[14] Tarlasını ekerek ürün almayı gaye edinen köylünün çabasıyla mukayese edilmek suretiyle zihnî meyvelendirmek için gösterilen gayret de kültür diye adlandırılmıştır. Farsça'da kültür, "ferheng" kelimesiyle karşılanmaktadır. Ferheng, sözlük-lügat anlamlarına geldiği gibi, iyi terbiye, yücelik, fazilet, ilim, hikmet, kültür ve marifet anlamlarında da kullanılır.

---

[13] Bkz. C. Meriç, Umrandan Uygarlığa, 87 vd, 1996, İst.

[14] Abdülaziz Lahbâbî, *a.g.e.*, s. 27 vd.

Kültür, Hars ve Tehzib

Kültür kelimesi, Türkçe'de kullanılmaya başlandığı ilk dönemlerde, kelimenin Fransızca'daki türediği kökten hareketle "hars" olarak ifade edildi. Arapça olan ve Kur'ân'da da geçen hars, ekin ve tarla anlamındadır. Ne var ki, Ziya Gökalp, kültür kelimesini koruyarak, hars'ı, tehzib'le kültür'ün bir unsuru olarak tarif etti. Gökalp'e göre, hars'ın kültür olan yönü bütün halk tarafından anonim ve demokratik olarak, ortak çabalarla oluşturulurken, tehzib yönü ise, seçkinlerin, aristokratların çabası sonucunda ortaya çıkar. Böylece ilki "milli kültür olurken, ikincisi "elit kültürü" oluyordu. Ancak sonraki dönemlerde bu ayırım terkedilmiş ve her iki çabaya genel anlamıyla Türkçe'de de "kültür" denilmiştir.

Kültür, 17. yüzyıla kadar sözlük anlamını korurken, ilk defa Voltaire, kelimeyi insan zekasının oluşumu, gelişimi, geliştirilmesi ve yüceltilmesi anlamında kullandı.[15]

Çeşitli Kültür Tarifleri

19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyın başlarına kadar gerek Fransızlar, gerek İngilizler, "medeniyet" kelimesini "kültür" kelimesine tercih ediyorlardı. Ancak Almanlar, söz konusu iki ülkenin gerisinde kalmamak için kültür kelimesini ön plana çıkardılar. Bu, bir anlamda Fransız ve İngiliz medeniyetine karşı "Alman kültürü"nü savunmaktı. Zaman zaman kültür kavramını kullanmaktan çekinen İngiliz Sosyal Antropolojisinde "Sosyal Yapı" kavramının öne geçtiği de görüldü. Ne var ki daha sonraki dönemlerde kelimenin anlamı değişti ve kültür, aklın, zihin ve ruhun bazı yetenek birimlerinin amaca elverişli düşünsel çalışma ve pratiklerle geliştirilmesi anlamını kazandı. Muhtemelen, medeniyet ile kültür arasında birtakım karışıklığın çıkışı da bu safhaya rastlar. Söz gelimi, bilimsel kökenli her türlü kültür faaliyeti, zaman zaman medeniyet olarak karşılandı, bazan da beşerî kültür faaliyetleri eğitim, estetik kültür faaliyeti sanat ve maddi-biyolojik kültür faaliyeti de üretim, teknik ve tarım şeklinde tarifler kazandı.

---

[15] Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, s. 96 vd.

Hatta yukarıda işaret ettiğimiz gibi bazı yazarlar kültür ile medeniyeti eş anlamda kullanmaktan çekinmemektedirler. Örneğin Calvin Wells'in aktardığı Taylor'un tarifi bunu açıkça göstermektedir: "Kültür ya da medeniyet, bilgi, inanç, sanat, ahlâk, hukuk, örf ve âdetler ve toplumun bir üyesi olarak insanoğlu tarafından kazanılmış olan diğer alışkanlık ve yetenekleri kapsayan karmaşık bir bütündür." Buna ek olarak şu da eklenebilir: Kültür, bilinçli ya da bilinçsiz başka insanlardan öğrendiklerimizdir. Özellikle de bir kuşaktan diğerine aktarılan bilgi ve kalıplaşmış davranış şekilleri birikimidir.

Karl Marx ise, kültürü, doğanın yarattıklarına karşılık, insanoğlunun yarattığı her şey olarak tarif eder. White da, kültürü, maddî ögelerin, davranışların, düşünce ve duyguların, simgelerden oluşan sembollere dayalı bir örgütlenmesi olarak görür. Winston ise, sosyal etkileşim ürünlerini kültür kabul eder. Tozzer'in tarifinde de kültür bir anlamda geleneklerle, örf ve âdetlerle büyük bir benzerlik gösterir; çünkü ona göre kültür, toplumsal olarak öğrenilen ve aynı yoldan yeni kuşaklara aşılanan davranış kalıplarıdır.

H. Ziya Ülken, Sosyoloji Sözlüğü'nde şu kapsamlı tarife yer verir: Kültür, belirli bir toplumun karakterini meydana getiren fikirler, bilgiler, inançlar, teknik ürünleri, davranış ve tavır tipleri sistemidir. Buna göre, kültürün saklanması ve kazanılması biyolojik değil, sosyal bir süreçtir, bunun için de bazan ona "toplum mirası" denmiştir. Kültürün temel olgusu dil, yani insanlar arası bildirmeye yarayan semboller sistemidir. Dil olmadan hiçir toplum kurumu ve değeri gelişemez. Üretim, dağıtım, tüketim gibi bütün teknik ve bilgiye ait işlemler dil birleştirmesi olmadan işleyemezler. Fakat burada kültürün iki şekli birbirine ne kadar sıkı bağlı olsa da yine araştırma bakımından ayrılabilir. Çünkü maddî kültür ki, bütün üretim araçları, taşıtlar ve saklama ve korunma aletleri buna girer; manevî kültür ki, fikirler, inançlar, duygular ve davranışlar buna girer. Bu iki yan birbirinden ayrı olmakla birlikte, gerçekte birbirine bağlı bir bütündür.

Dr. Ali Şeriati, kültür'ü medeniyet'e göre özelleştirir ve şu tarifi yapar: Kültür, tarih boyunca bir toplumda meydana gelen bütün maddî ve manevî değerlerden ibarettir. Eğer kültürü amaç ve hedef bakımından

ve hareket halinde olan bir olay şeklinde ele alırsak, kültüre, her toplumun zenginlik ve kişilik sahibi olmak yolunda harcadığı çabadır, diyebiliriz.

Kültür ve İrfan

Kültüre ilişkin bu kabul edilebilir nitelikte serdedilen görüşler ne olursa olsun, gerçekte kültür, sanayi toplumu ve ulus devletlerin ortaya çıkışından sonra devletler/resmî toplumlar tarafından dağıtılan tabiî, organik yapıların yeniden bir "toplum" kalıbı içinde eritilmesi işlevini gören bir araçtır. Modern devlet, ancak kültür aracılığıyla toplum denen sentetik yapıyı ulusallaştırmış ve sekülerleştirmiş. Bu yönüyle kültür ulusal ve sekülerdir.

Ancak Müslüman dünyada kültürün bu ulusal ve seküler yönünü görmek istemeyen veya kültürün İslâmîleştirilebileceğini düşünenler, kültürü ilk ve son tahlilde insanoğlunun beşerî bir çabası olarak görürler. İnsani olan her bilgi edinme, bilgilenme ve sonra da yeni bilgilere varma çabası kültür genel kavramı içinde yer alır.

Burada karşımıza bir soru çıkmaktadır: İyimser bir yaklaşımdan hareket ettiğimizde aynı şeyi irfan için de söz konusu edebilir miyiz? Hiç şüphesiz "irfan" kelimesinin türediği köke ve bu kökten türeyen diğer yakın kelimelere bakıldığında, irfanın da insanî bir çabayla bilgi edinme ve bu bilgi üzerine yeni bilgiler kurma anlamları taşıdığı görülür. Bu anlamda kültür, irfanın Fransızcasından başka bir anlama gelmez. Durum öyle gözükse de iki kavramın semantiği ve her ikisinin referansını teşkil eden entellektüel ve manevî boyutlar birbirinden çok farklıdır.

İrfan kelimesi, Arapça bir kelime olup, a.r.f. kökünden türemiştir. Aynı kökten olmak bakımından "örf, ma'ruf, ma'rifet ta'rîf ve i'tiraf" ile yakın bir akrabalığa sahiptir. Çoğunlukla "arefe" fiilinin salt "bilmeyi" ifade ettiği sanılır; oysa fiil kısmen "bilme"yi içerse de büyük ölçüde "tanıma" eylemini ifade etmektedir. Allah hakkında sahip olduğumuz bilgilerin Arapça'da "ilim" fiilinden çok, irfandan gelen arefe ve ma'rifetle ifade ediliyor olması bunun göstergesidir: Ma'rifetü'n-nefs gibi Ma'rifetullah var. İrfan'ın bilme'den belki daha çok tanıma eylemini kapsaması, ona beşerî bir nitelik ve karakter kazandırır. O halde, gerek örf, gerekse marifet ve irfan, ilâhî/vahyî bir bilgi kaynağı değil, tümüyle beşerî bir çabanın ürünüdürler.

İrfan, doğuştan olan (fıtrî) yeteneklerin harekete geçirilmesiyle ve incelikle düşünüp bilme, eşyayı ve hakikatini derunundan, hikmeti öngören manevî boyutundan tanıma yetisi demektir. Örf'ün de "insanların biri diğerine karşı tatbikini karşılıklı olarak tanıyıp güzel kabul ettikleri şey" (Elmalılı Muhammed H. Yazır'dan) tarifi yapılmıştır. Çokça kullandığımız "tarif", bir şeyi veya bir nesneyi bütün unsurları ve birimleriyle tanıtma işlemidir. Böylece bilinen ve tanınan şeye "ma'ruf" yani bilinen-tanınan denir.

Dilbilimcilerinin ve özellikle Râgıb el-İsfahânî'nin verdiği bilgilere göre, aynı kökten türetilen diğer kelime grubu (örf, ma'rûf, ta'rîf ve i'tirâf) içinde "ma'rifet" ve "irfan" daha yakın ve özelleştirilmiş bir anlam taşırlar ve ikisi ortaklaşa, bir şeyi, belirtilerini düşünerek, ince ince tefekkür ederek kavramayı, tanımayı, idrak etmeyi ifade eder. İrfan ilme göre, daha özel bir anlam taşır ve karşıtı inkardır. Ne kadar ilginçtir veya bu kavram ne kadar beşerîdir ki, Allah'a asla nisbet edilemez. Çünkü tanıma (taarruf) insana mahsustur, Allah ise "ilim" sıfatıyla bilir. Bundan dolayı olacak ki, "Marifetullah" denmiştir. İnsanın Allah'ı tanıma eylemi ve çabası "ilm" ile değil "marifet" ile ifade edilir. İnsanın Allah'ı tanıması (marifeti), O'nun Zatını değil, eserlerini araştırıp düşünmesidir. Râgıb el-İsfahânî, ma'rifet, bilme, tanıma ve tefekkür işlerinde kullanılır, diyor. Açıktır ki, tanıma çabası beşerî olduğu kadar, tefekkür (düşünme) çabası da beşerîdir ve her iki çaba Allah'a, dolayısıyla Allah'tan gelen Vahy'e de izafe edilemezler.

Allah'ın Kelam ilminin tarih boyunca araştırma konusu olan sıfatları ile 99 ismi (Esmâü'l-Hüsnâ) arasında "irfan ve marifet"in yer almaması, bu iki kavramın tümüyle beşerî niteliklerini göstermez mi?

İrfan (bilme/tanıma) ile tefekkür (düşünme/kavrama) çabalarının Allah'a izafe edilmemesinin önemli bir nedeni var. Her şeyden önce bu iki çaba da insan "zihninin faaliyet alanı" içinde cereyan eder. İnsan zihninin faaliyeti, akıl güçü, insanın -başka varlıkların hiç değil- yalnızca insanın ayırdedici özelliğini teşkil eder. Ne cansızlarda, ne insanın dışındaki canlı varlıklarda aklî güçler yoktur; akıl, insanın evrendeki imtiyazı ve Yaratıcısının kendisine armağan ettiği bir ihsanıdır. Allah'tan gelen bilgi/haber ise Vahiy'dir ve Vahiy, insana, melek-peygamber ilişkisiyle Allah'tan gelmek-

tedir. Vahy, zihin faaliyetlerinin, aklî ve fıtrî güçlerin, beşerî yeteneklerin ürünü değildir; tamamen ilâhîdir.

Vahy'in bu temel özelliğinden dolayı Kur'ân'ın kendisine, peygamberin tebliğ ettiği bilgilere veya genel deyimle İslâm'a "kültür" veya "irfan" denemez. Ama İslâm, kültürün hiç değil, ancak irfanın beslenme kaynağıdır. Bu açıdan "İslâm kültürü" olmaz, bu deyim paradoksal ve gayr-ı meşrudur; "İslâm irfanı olur. Kültür, özünde ulusal (milli?) ve seküler olduğundan, modernliğin temel varsayımlarına göre kurulmuş ulusal devletlerin kendilerine nisbet ettiği ulusal kültürler bağlamında Türk kültürü, Arap kültürü, Kürt kültürü mümkündür; ama Türk irfanı, Arap irfanı, Kürt irfanı olmaz. Kültür modernliğe ve dünyevi olana aittir, irfan ise doğrudan veya dolaylı yollarla ilâhî vahylerden beslenen dinlere aittir.

İrfan'ın ve marifet'in beşerî karakterli oluşlarını Hadis kaynakları da doğrulamaktadır. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'den rivayet edilen bir Hadis'te şöyle denir:

"İman, kalb yoluyla marifettir."[16]

Kalb, beşerî bir organ ve insanın yüce bir yönünü, zengin ruh dünyasını, akli ve zihnî gücünü, insanın temel eğilim ve tercihlerini sembolize eder. Buhari'nin naklettiği bir hadise göre de marifet şöyle tarif edilir:

"Marifet, kalbin eylemidir."[17]

Tirmizi'de zikredilen bir hadis metninde de marifet, kelime manasıyla geçmektedir:

"Bir adam bir kadınla karşılaştı, ama aralarında (bir) tanışma (muarefe) yoktu."[18]

Hadis metninde "tanışma" "marifet" olarak geçer. Buna göre, irfan ve marifet kelimelerinin "bilmeyi ve tanımayı" ifade ettikleri açıkça anlaşılmaktadır. Ancak, söz konusu bilme ve tanıma, temelde herhangi bir bilgi kaynağına kendiliğinden muhtaçtır. Bu bilgi kaynağı, insanın yeni bilgiler

---

16 İbn Mâce, *Mukaddime*, 9.

17 Buhârî, *İman*, 13

18 İbn Mâce'de yer alan bu hadisin isnadında zayıflık olduğu kaydedilmektedir. Buna rağmen hadisi aktarmamızın sebebi, konumuzun hükmü ilgilendiren yönünü kapsamaması, fakat hadisin ifade tekniği ve etimolojik yönden bizi ilgilendirmesidir.

üretmesine, bilginin pratiğini gerçekleştirirken yeni bilgiler edinmesine imkân sağlamaktadır. İşte bu ilk bilgi kaynağından yola çıkarak insanın yeni bilgiler edinmesi irfan olayını temellendirir. Bu ister istemez bir süreç içinde gerçekleşmektedir; irfanın ortaya çıkışını sağlayan bu süreç, insanî çabalarla, beşerî deneyimlerle doludur. Bilginin yaşanır kılınması, pratiğe aktarılması yeni bilgilerin, birikimlerin nedenidir. İşte bu ikinci aşamada ortaya çıkan bilgilere, insanî birikimlere, deneyimlerden elde edilen verilere ve bu süreçte oluşan duygulara, düşüncelere, sonra beşerî/sosyal düzeyde gerçekleşen ortak davranış şekillerine, hatta geleneğin kapsamındaki çok sayıdaki kalıplara artık topluca "gelenek" ya da "irfan" adını verebiliriz. İnsanın irfan yönü, onun en temelli ve fıtrî olan yönüdür. Dolayısıyla insan tarih boyunca, dünyanın havasını teneffüs ettiğinden, arza ayağını bastığı günden bu yana bir gelenek ve irfan sahibi olmuştur; kendisine öğretilen ya da kendini merkez kılarak ortaya çıkardığı bilgiler üzerine yeni bilgiler eklemiş, bilgi üretimine geçmiştir. Belki ilk irfan, ilk insanla başlar. Çünkü Allah, Hz. Âdem'e isimleri öğretti, ona varlıkların bilgisini tanıttı. Hz. Âdem'e öğretilen isimler, onu tabiata, kendisine, özvarlığına ve soyuna karşı yabancılaşmasını önlemek içindi. Hz. Âdem, bu isimlerden hareket ederek kendini, evrendeki, içinde yaşadığı tabiattaki konumunu kavradı, sonra bu bilgiyi tabiatta yeniden üreterek, insanî deneylerle zenginleştirerek irfan sahibi oldu. Hz. Âdem'in irfanı, doğru aldığı vahyi, maddî, insanî ve zihnî bir dünya içinde insanca kavrama eylemiydi. Hz. Âdem sonrası insan nesillerinin de böylece şu veya bu düzeyde irfanları olmuştur. Bilgisi, bilgi deneyimi olmayan hiçbir topluluk, hiçbir kavim yoktur. Çünkü söz konusu çaba, insanî bir süreç ve çabadır.

Medeniyet-İrfan-Kültür İlişkisi

Şeriati'den aktardığımız kültür tarifi, açıktır ki medeniyet ile kültür arasında belli bir ayırımı getirmekte ve Şeriati'nin de deyimiyle buna göre, medeniyet, daha dışa ait bir olay durumunda ele alınmaktadır. Bu karşılıklı ilişki, kültürü bir çekirdek durumuna geçirmekte, medeniyet yönünün en önemli özelliği olmaktadır. Medeniyetin gelişip serpilebilmesi için, köklü bir irfan iklimine ihtiyaç vardır; çünkü Şeriati'ye göre medeniyet, her yete-

neğin kendisinde açılıp gelişebileceği elverişli bir ortamdır ve medeniyet, insanın yücelme merhalelerinden ibaret bir merhaledir. Buna rağmen Şeriati, mutlak anlamda bir medeniyet olamayacağını savunmaktadır.

Bu yüzyılın başlarında medeniyet-kültür ilişkisi üzerinde Ziya Gökalp de durmuştu. Ziya Gökalp, medeniyeti evrensel-uluslararası boyutlarda boy atan insanî bir gelişme olarak görürken, kültürü yerel-ulusal bir gelişme olarak görüyordu. Çünkü ona göre, kültür, yalnız bir "milletin dinî, ahlâkî, hukukî, aklî, estetik, lisanî, iktisadî ve fennî hayatlarının ahenkli bir bütünüdür. Medeniyet ise, aynı medeniyet dairesine giren birçok "milletler"in (ulusların) sosyal hayatlarının müşterek bir yekünüdur. Bu bakımdan kültür, milli olduğu halde, medeniyet milletlerarasıdır. Gökalp, buna ek olarak şunu der: Medeniyet, usul vasıtasıyla ve ferdî iradelerle vücuda gelen sosyal hadiselerin bütünü iken, kültüre dahil olan şeyler, usul ile ve fertlerin iradesiyle vücuda gelmemişlerdir. Medeniyet, taklid ile bir ulustan bir başka ulusa geçebilir, ama kültür taklidle bir başka ulusa aktarılamayacak bir duygudur.

Bu tarif ve ayırımı, Kuzey Afrikalı yazar Abdülaziz Lahbâbî'nin paylaştığı anlaşılıyor. Lahbâbî'ye göre, ulusal kültür, tek bir ulusun çalışması, dünya görüşü ve davranışları içinde, dehanın mevhum ve soyut halden somut ve maddî hale konuluşu olarak tarif edilebilirken, medeniyet, eğer söylemek caizse, insanlık tarihi boyunca birbiriyle kenetlenmiş hamleler, yani ortak miras içinde, bütün uluslara ait dehaların, objektif gerçeklik haline dönüştürülmesi olacaktır. Ulusal kültür, bir ulus tarafından kendi tarihi boyunca tasavvur edilmiş veya uygulama sahasına konulmuş maddi, fikrî ve manevî hayat formlarının ve değerlerinin tümü olarak tarif edilebilir. Birlik içinde çeşitlilik, işte kültürler; bir içine muhtelif şeylerin karıştırılması, işte medeniyet. Ulusların her biri, diyalektik bir ilerleyiş sayesinde insanlığın genel tarihine katkıda bulunarak ve ondan yararlanarak kendi öz tarihlerini yapıyorlar.

Kültür ile medeniyet arasındaki temel ilişki gerçekten de Gökalp'in ve Lahbabi'nin öne sürdükleri gibi mi? Eğer kültür tümüyle ulusal ve medeniyet de uluslararası ise her iki olgu arasında doğru orantılı ve ikisinin de eşit şartlar ve şanslar içinde gelişmelerine imkân veren akla yatkın bir ilişkiden söz edilebilir mi? Çağımızda görünen odur ki, medeniyet ile kültür arasın-

da, gelişme ve hatta ayakta kalma şansları bakımından bütün imkânlar ve değişmeler medeniyetin lehinde –ki bu da kuşkusuz Batı medeniyetidir– ve tüm yerel-ulusal kültürler aleyhinde olmaktadır. Bugün Batı medeniyeti karşısında, ayakta kalabilen hangi kültürden söz etmek mümkündür? Veya üniversal ve tek doğru kabul edilen Batı medeniyetinin maddî, zihnî ve sosyal varlığına hangi batılı olmayan ulusun önemli bir katkıda bulunduğu söylenebilir? Bugün bütün dünya ulusları, tek bir medeniyet ve tek bir kültür tanımakta, bu da Batı medeniyeti ve Batı kültürüdür.

İlke olarak, başlangıçta, kültürlerin medeniyetleri türettikleri doğrudur; ama batılı olmayan toplumlarda yeni ve çağdaş kültürler, Batı medeniyetinin şu veya bu güçte ve oranda girmesiyle şekillenmektedirler. Batıda medeniyetin çekirdeğini Antik Grek kültürü ve Aydınlanma felsefesinin temel varsayımları doğurdu. Geçmişte doğulu birçok kavim kendi geleneksel irfan kaynaklarından hareketle önemli medeniyetler kurdular; ama çağımızda batılı olmayan bütün kavim ve topluluklar, kendi tarihsel ve yerel irfan kaynaklarını terkederek, önce batılı biçimde medenîleşmekte, sonra da batılı anlamda sözde kültürleşmektedirler. Yüzyılımızın bu son çeyreğine kadar yaşasaydı Gökalp, ulusal diye tarif ettiği Türk kültürünü büyük veya orta büyüklükteki kentlerde değil, ancak henüz batılı medeniyet ürünlerinin henüz sokulamadığı kırsal bölgelerde, ücra Anadolu köylerinde bulabilirdi. Kırsala ait bu "kültür" medya, sanayi ve tüketim kültürünün yaygınlaştığı bütün ortamlarda giderek tarih sahnesinden çekilmekte, korunan kısmıyla bir folklorik özellik kazanmaktadır. Asya'da ve Afrika'da ne tam batılı olabilmiş, ne de doğulu kalabilmiş ucube yığınlar var. Batı tipi fabrikalarda üretilen nesnelere, sözde medenî nimetlere sahiplenme tutkusuna kapılan, kendini, kişiliğini, tarihini ve öz benliğini tanımayı gericiliğe prim sayan, kendisi ve kaderi hakkında karar verme hakkını çoktan başkalarına devreden, bilinci felç olmuş ucube yığınlar. Bu yığınlar öylesine sömürülmeye, itilip kakılmaya yatkın ve öylesine batının yaşama tarzına hevesliler ki, gerçekten bunların bu yatkınlıkları ve hevesleri olmaksızın Batı medeniyeti, batılı sermaye yani batının kendisi ayakta duramaz.

Demek oluyor ki, kültürün ulusal, medeniyetin uluslararası olduğunu savunan görüşler gerçeği ifade etmiyor. Ziya Gökalp, kültürlerin başka

uluslara aktarılamayacağını da savunuyordu. Oysa bunun doğru olmadığını bugün rahatlıkla tesbit edebiliyoruz. Kültürler, kolaylıkla ve çeşitli yollarla değil, bir ulustan bir başka ulusa, bir kıtadan bir başka kıtaya –hem de devletlerin emredici politikaları aracılığıyla– aktarılabiliyorlar. Bir dönemde ve belli şartlar altında hakim duruma gelen bir kültür, bir başka ülkenin veya halkın yerli, tarihî kültürünü bastırabilir, onu yaşanır olmaktan çıkarır ve yerine geçebilir. Ama yerli bilgi kaynaklarının köklerinde, ta en temelinde yatan asıl değerleri, köklü düşünceleri, hayat kavrayışını daha doğrusu inançları tümüyle ortadan kaldıramaz, yok edemez. Asya ve Afrika halkları için "ucube" deyimini kullanışımızın da nedeni budur. Bu uluslar ve halklar kültürel düzeyde ciddi değişimlere uğramışlardır; ama bu uluslar hâlâ Müslüman, hindu, budist, brahmanist veya putatapıcıdır. İnsanın ve kitlelerin değişimini asıl gerçekleştiren din ve inançlardır. Hıristiyanlık, kilise gibi güçlü bir kuruluşu ve uluslararası mali çevreleri arkasına almasına ve her sene milyonlarca doları cömertçe harcamasına rağmen Afrika'da ilerleyeceğine gerilemektedir. Türklerin, Müslüman oluşu, İslâmiyeti salt kültürel düzeyde kabul etmeleriyle değil, onu bir inanç sistemi olarak almalarıyla açıklanabilir. Hâlâ Anadolu'da, özellikle Güneydoğu'da belli sayıda Hıristiyan Süryânî, Katolik var; bu hıristiyan grupların gündelik hayatlarına bakıldığında Müslüman halkın çok sayıdaki inanç ve geleneksel unsurlarını paylaştıkları görülür. Evlerinin mimari yapısı, iç düzeni, sosyal davranışları, ahlâkî hareketleri, örf ve âdetleri Müslümanlarınkinden kolayca ayırdedilemez. Ama bu insanlar yine de kiliseye giderler, Süryânî ve Katolik özelliklerini korurlar. İslâm dünyası ve batılı olmayan dünyanın büyük bir bölümü de öyledir; kültürel düzeyde batılılaşıyorlar, ama tarihsel kimliklerini meydana getiren temel köklerinden kopamıyorlar. Bilinçlerinin ta en derinliklerinde İslâm ve onun değerleri, hayatlarında, davranış biçimlerinde ve tutkularında batılı kültürün etkisi; işte bu halkları ucube kılan bu dramdır.

İrfanın Oluşma Şekli ve Karakteri

Aşağıda açıklayacağımız gibi, irfanın oluşma şekline ve ayırdedici karakterine bakarak şöyle tarif etmek mümkündür:

İrfan, kaynağı ilâhî veya manevî olan bir bilginin insanî çabalarla yeni bilgiler doğurmasıdır.

Daha önce, medeniyet ile kültür ve irfan arasında birinci derecedeki ortak benzerliğin "insanî (beşerî) çabalar"dan kaynaklandığına işaret etmiştik. Sonu medeniyete varacak beşerî bir performansın iki kurucu çekirdeği olabilir: Biri irfan, diğeri kültür. Ortaya çıkacak medeniyetin nitel özellikleri bu iki kurucu çekirdeğe göre değişecektir. Bu yüzden irfan ve kültür gibi gerçekte mahiyetleri itibariyle birbirinden hayli farklı olan iki kavramı bir arada kullanmamız garipsenmemeli.

Kültür, tamamen maddi, ulusal, seküler ve toplumsal bir yapı üzerinde teşekkül eder. Kültürün destekleyici kaynağı modern devlettir. Bu türden bir kültürün maddî hasılası olan medeniyet de özü itibariyle seküler ve maddidir. Tabiî ki bütün medeniyetler seküler ve maddî yapıların toplamı şeklinde tanımlanamazlar. Batı uygarlığı maddî bir uygarlıktır; ancak İslâm ve başka medeniyetler için aynı şey söz konusu edilemez. İrfan ya da kültür medeniyet olayına göre daha temelli ve Şeriati'nin deyimiyle "çekirdek" bir beşerî çaba olduğundan, irfan/kültür ve medeniyet söz konusu olduğunda doğal olarak birinci sırayı ve her iki benzer insanî eylemde önceliği irfan/kültür almaktadır. Buna rağmen her zaman ve her durumda irfan ile medeniyet ya da kültür ile medeniyet arasında kesin ayırımlar yapmak hayli güçtür. Çünkü sanat hareketleri söz konusu olduğunda belki mimariyi medeniyet, diğer sanat alanlarını irfan/kültür genel kategorisine yerleştirmek mümkündür. Ancak yine de irfan/kültür ile medeniyet arasında ebedî ve temelli bir karışıklık ve karmaşıklık yaratmak da yanlıştır.

İrfan ve kültürün oluşması söz konusu olduğunda birinci derecede "bir" ve ikinci derecede "iki" olmak üzere üç önemli bilgi kaynağı rol oynamaktadır.

Birinci Derecedeki Bilgi Kaynağı: Din

Burada din'i, tanım gereği, kelimenin en geniş anlamıyla kullanmaktayız; yani başta belli başlı inanç ilkeleri olmak üzere, insanın ruhsal, maddî ve beşerî hayatına yön verme iddiasında olan bütün âlem tasavvurları, düşünce biçimleri, mezhep anlayışları, yanlış veya doğru telakkiler,

felsefeler bu genel din kavramının içindedir. Dolayısıyla bizim Kur'ân'daki "din" tarifini esas kabul ettiğimiz açıktır. Buna göre, din, aynı zamanda insanın en temelli, en köklü ve birinci derecedeki bilgi kaynağıdır da. Bu birinci derecedeki ve köklü bilgi kaynağı, irfan veya kültür denen insanî çabaların tümünü, ta en derinlerden yönlendirir, bir biçime sokar, âdeta ruhunu oluşturur. Ne çağımızda, ne de insanlık tarihinde -bütün tarihsel dehri ve çağdaş materyalist akımlar içinde olmak üzere- tümüyle din-dışı bir kültür olayına rastlanamaz. Çünkü insanoğlu, ister bir tanrıya inansın, isterse tanrıtanımaz (ateist) olsun sonuçta, evren, hayat, toplum ve insan hakkında birtakım düşüncelere, benimsediği inançlara, kabullere, şu veya bu özellikteki anlayışlara sahip olmuştur; işte Kur'ân'ın genel tanımı içinde bütün bunlar bir din olayının içinde yer alan "dinî özellikte"ki unsurlardır. Öyleyse insanın sahip olduğu irfan veya kültürü de daha başlangıç aşamasında dinde varolan birtakım bilgilere, inançlara ve anlayışlara dayalı olarak insan tarafından yeniden üretilmiştir.

Ancak kültür olayına, din kültürü (İslâm kültürü, Hıristiyan kültürü, Budist kültür) diyemeyiz. Çünkü kültürü meydana getiren insanî çabalar ve eylemlerin arkasında seküler kaynaklar yatmaktadır. Dinî referansa dayanan irfan şekillerini de din ile özdeşleştirmek mümkün değildir. Din, bu çaba ve eylemlerde "birinci derecede" kaynak durumundadır. İnsan, ilâhî veya beşerî (hümanist) herhangi bir dinden yola çıkarak edindiği birtakım bilgileri, tabiî çevresinin gerekli kıldığı şartlara, geçmiş kuşaklardan devraldığı miraslara ve kendi öznel eğilimlerine göre yeniden üretmiş, yani şu veya bu, doğru veya yanlış bir şekle, bir yönteme sokmuştur. İslâm bir arada yaşayan Müslüman bireylerin ortaya çıkardıkları irfana "kelimenin tam anlamıyla" değil, ancak "mecazi" anlamıyla "İslâm irfanı" demek mümkündür. Çünkü irfanın kaynağı İslâmî temel bilgiler ve genel ilkelerdir, ama "insan" olan Müslümanların çabalarıyla üretilmiştir; öyleyse bu gerçekte bir "Müslüman irfanı"dır. Bu irfanın sağlığını, doğruluk ve yanlışlığını tesbit edebilmek için, onu birimlerine ayırıp birim birim İslâm'ın asıl bilgi kaynaklarına, temel vahyî ölçülere ve ilkelere göre test etmek gerekir. Tümü sağlıklı olabileceği gibi, bir kısmı veya tümü aykırı da olabilir. Benzer durum gelenek için de söz konusudur. Bunu çalışmamızın son bölümünde ele alacağız.

İkinci Derecedeki Bilgi Kaynakları

1. Tabiî çevre

Tabiî çevreden amaç, iktisadî ve sosyal hayatın kendisinden zorunlu olarak etkilendiği, iklim ve bitki örtüsü, coğrafi ve jeolojik yapıdır. Tabiî çevre iktisadî ve sosyal hayatı geniş ölçüde etkiler ve en çok insanların örf ve âdetlerinde ayırıcı özelliğini gösterir. Tabiî gelenek farklılaşması, örflerin benzersizliği ve hatta psikolojik karakter ayrılığı bu faktörün etki alanı içindedir. Bu, bir anlamda, insanın din ile çevre arasında, beşerî bir bağ kurup, bilgiyi, tabiatın nesnel özelliklerine göre yeniden üretmesi, kendini içinde yaşayabilir bir hale getirip ondan yararlanması eylemidir.

Söz gelimi, tabiî çevresi geniş ovalar olan ve iktisadî hayatı tarıma ve hayvancılığa dayanan bir insan topluluğu ile, deniz kenarında yaşayan ve ilktisadi hayatı balıkçılık, süngercilik, değerli taş toplayıcılığı ve deniz taşımacılığına dayanan bir insan topluluğu arasında tabiî olarak sosyal hayatın gelişmesinde, beşerî ilişkilerin düzenlenmesinde, dolayısıyla örf ve âdetlerde ve genel olarak gündelik algı ve yaşayış tarzında önemli farklılıklar ortaya çıkacaktır. Sıcak bir iklimde yaşayan insanın giyimi ile, sert ve karasal iklimde yaşayan, hatta senenin büyük bir çoğunluğu sağnak yağmur ve karlarla geçen iklimde yaşayan toplulukların giyim ve kuşamları, şehir mimarileri, kullandıkları maddî araçlar birbirine benzemeyecektir. Bedevî-göçebe hayatın daha çok sıcak iklime sahip olan dünyanın güney küresinde görülmesi tesadüfi değil, tabiîdir. Ekvator bölgesinin insanı belki uzun zaman Sibirya'da yaşayamaz veya kolayca intibak edemez. Örneğin Türkiye'nin Karadeniz bölgesinde yaşayanların hayatlarında balıkçılık ve balık önemli bir yer tutar; balıktan çeşit çeşit yemekler yapılır, halk türkülerinde, edebiyatında köklü bir imaj olarak yerini alır. Buna mukabil, Güneydoğu Anadolu bölgesinde balık insanların gündelik hayatlarında önemli bir yere sahip değildir. Hayatı denizlerde geçen, geçimi deniz taşımacılığına dayanan insanların zevkleri, gelenekleri, örf ve âdetleri yüksek yaylalarda, dağ başlarında yaşayanlarınkinden tabiî olarak farklı olacaktır. Fakat, insanlar en tabiî farklı coğrafi konumlarda yaşasalar bile, eğer ortak bir dünya görüşünü, ortak inançları yani ortak bir dini paylaşıyorlarsa, hayat şekilleri ta

en temelde, kökte buluşacaktır. İnsan bağlı olduğu dünya görüşüne uygun bir biçimde tabiî çevresini düzenler, yaşamasını sürdürür. Kaldı ki, insan tümüyle tabiî çevrenin, coğrafi şartların mahkumu da değildir. Başlangıçta değişmeye elverişli olmayan bazı tabiî şartların insanın kararlı çabasıyla değiştirildiği görülebilir. Denizin tuzlu suyunu tatlıya çevirmek ve kızgın kumlarda sınırlı da olsa ziraat yapmak, dağ başlarında pirinç ekmek vb..

2. Tarihsel ve sosyal miras

Tarih, birbirini ardarda izleyen insan nesillerinin ürünüdür. Ve her insan nesli, geçmiş nesillerden önemli bilgi birikimlerini miras olarak alır ve kendisinden sonraki nesillere miras olarak devreder. Beşerî hayat, eğer zorlayıcı ve baskıcı yöntemler uygulanmazsa ağır fakat sağlıklı bir değişim geçirir.

Çağımızda yaygınlaşan haberleşme araçları ve teknolojik imkânlar, dünyayı sağlıksız bir şekilde ve batılı kültürel formlar lehinde değiştirmekte, dönüştürmektedir. Geçmiş çağlarda bu hızdaki bir sirayete az rastlanabilir. Buna rağmen İslâmiyet'in ortaya çıkışıyla Asya'ya girmesi ve Kuzey Afrika üzerinden Avrupa'ya geçişi arasında pek de uzun sayılmayan bir zaman vardır. Üç asırdır, sömürgecilik ve baskılarla Avrupa'nın dünyaya açılmasını ve ancak bu yüzyılın başlarından itibaren Avrupa dışı ülkelerde egemen duruma geçişini gözönünde bulundurursak, İslâm ile Avrupa arasında -İslâm'ın lehine- büyük farklar göreceğiz.

Tarihsel miras dikey, beşerî/sosyal miras yataydır. Yani birincisi bilgi birikimini geçmişinin derinliklerinden alır getirir; ikincisi çağdaş bir düzey üzerinde hareket eder, yayılır. İnsanın geçmişine, kendisinin köklerdeki sulbüne bağlılığı fıtrî bir eğilimdir. Bu fıtri eğilim geniş ölçüde insanın beşerî/sosyal hayatını derinden etkiler. Bundan dolayı tarih, Kur'ân'da kesintisiz olan bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir. İnsan, bir gerçeklik olan tarihin mahkumu da olabilir, hareket ettirici bir gücü de. Sosyal hayat, tarihten çok sayıdaki bilgi ve davranış unsurunu, sayısız geleneği, köklü birtakım örf ve âdetleri, alışkanlıkları alır, kabul eder ve yeniden üretip zenginleştirir. Hiçbir insan nesli, geçmişten aldığı mirası olduğu gibi koruyarak kendisinden sonraki nesillere aktarmaz; mutlaka kendisinin de

bir katkısını ekler. Geçmişten aldığı mirasa yeni katkılarda bulunması, o mirasa yenilerini eklemesi onun yaşadığı çağdaki hayatını, irfan veya kültürünü meydana getirir. Bunun oluşmasında, zenginleşmesinde, hatta yeni bir biçime dönüşmesinde bu tarihsel ve sosyal mirasın çok büyük etkisi vardır. Konumuzun asıl bel kemiğini teşkil eden gelenekler, geleneksel yapı, kendisine bağlı varolan örfler, âdetler, itiyadlar ve teamüllerle bir bütün içinde bu tarihsel ve sosyal miras içinde yatar. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, insan beşerî hayatını yeniden diriltmeye çalışan din veya Tevhid, başlangıçtan itibaren bu iki temel durum karşısında çetin bir mücadeleye girişmektedir. Tarihin mirası olarak aktarılan şeyler, yerleşik medeniyetler ve bu köklü yapı içinde sosyal hayatı derinden etkileyen, yönlendiren gelenekler, zaman zaman Tevhid inancına aykırı direnme odakları oluşturmakta, zaman zaman tarihin şahitliğine baş vururken, zaman zaman da tarihi inkar etmektedirler.

Kültür ve irfana dayalı geleneklerin teşekkülünde, insanın kendinden olan birtakım isteklerin, eğilim ve ihtiyaçların da belirleyici ve etkileyici olduğu söylenebilir. İnsanlar tabiî olarak bir ruh dünyasına sahiptirler. Ama kuşkusuz, hüner, maharet, zeka, yetenek, incelik, duyarlılık ve yaratıcılık (bilgi üretme, bilgiye yeni bilgiler ekleme ve başkalarına göre özgün buluşlar anlamında) bakımından eşit değildirler. İstekler ve ihtiyaç kabul edilen şeyler karşısındaki tavır alışlar da farklı farklıdır. Ancak ortak bir dini referansı esas alanlar, genelde ortak özelliklere sahiptirler. Tek tek kişilerin, ruhsal ve entellektüel performansları yüksek insanların beşerî hayatı belli ölçülerde etkiledikleri, hatta yönlendirdikleri doğrudur; buna rağmen tarihsel yürüyüşü tek tek insanların özel çaba ve performanslarına bağlamak mümkün değildir.

Genel Sonuç

Bütün bu anlatılanlardan şu sonuçlara varıyoruz:

1. İrfan veya kültür, din adını verdiğimiz genel bilgi kaynaklarından kalkılarak insanın çaba ve eylemleriyle bilginin yeniden üretilmesidir. Dolayısıyla bu iki farklı beşerî etkinliğin temeli hak veya batıl nitelikte olan din'dir.

2. İrfan veya kültürün ikinci derecedeki belirleyici faktörleri yine insan tarafından bilgi kaynağı olarak alınan din ile tabiî çevre ve tarihsel-sosyal miras arasında kurulan bağdır. Buna bir ölçüde insanın öznel olan bireysel istekleri, eğilim ve ihtiyaçları da eklenebilir.

3. İrfan veya kültür, her ikisini belirleyen bu temel faktörler dolayısıyla bir bütün olarak insanî (beşerî) bir çaba ve etkinliktir.

4. Bu insanî çaba ve etkinlik kabuk olan yani maddî ve sosyal yapının çekirdeğini oluşturmaktadır.

Buna göre irfan veya kültür çekirdeğinin özünde ve ruhunda din yatmakta, medeniyetin de bağrında, temelinde irfan veya kültür çekirdeği bulunmaktadır. Sıralama: din, irfan/kültür ve medeniyet şeklindedir.

Konumuzu insan üzerinde örneklendirirsek, medeniyeti insanın organik yapısına, vücuduna; irfan ve kültürü insanın ruhuna ve zihnine; din'i de bu ruhta ve zihni besleyen inançlara, köklü düşüncelere benzetebiliriz.

Medeniyetler ve irfan/kültür ilişkisi aynen insan gibidirler. Kimi insan var ki tevhid inancına bağlıdır; yüreğinde, ruhunda ve zihninde Tevhid inancı vardır ve maddi-sosyal hayatı da bu inanca göre yürümektedir; kimi insan vardır ki, doğru inancı kaybetmiştir, tanrıtanımaz, kendini ilah mevkiine çıkarmıştır. Hayatını düzenleme ve çeşitli alanlarla ilgili (ahlâk, hukuk, ekonomi, sosyal vb.) kritik kararlar verme hakkını ve yetkisini kendinde bulur; kendi zevkleri, dünyevi rahatı ve konforu için yaşar, bütün hayatını bu çabalar doldurur. Bundan önce tarihte kurulan ve bugün kurulması düşlenen medeniyetler arasındaki fark, bir mü'min ile bir müşrik arasındaki fark kadar derindir.

Son olarak konuyla ilgili şu tespitlerde bulunabiliriz:

1. Genel geçer kabulün aksine irfanı, düşünme yeteneği ve gündelik hayatı belli bilgi kaynaklarına göre kurma yetisi olmayan hiçbir insan topluluğu tasavvur edilemez. Bu açıdan batının sömürgecilikle birlikte, kendisi dışında kalan insan topluluklarını "kültürsüz" görmesinin hiçbir gerçeklik değeri yoktur. İnsan ayağını yeryüzüne bastığı günden beri şu veya bu düzeyde bir bilgiye sahip olmuş ve bu sahip olduğu bilgi perspektifinden tabiatla belli bir münasebet içinde olmuştur. Bu durum en "ilkel" kabul edilen kabileler için dahi geçerlidir.

2. İrfan veya kültür bazan mekanik bir müdahaleye uğrayabilir; genç ve dinç bir insanın bir cinayete kurban gitmesi gibi. Aztek ve Mayalılar mekanik bir müdahale sonucu öldürüldüler. Bu, yine de onların tümüyle hayattan silindikleri anlamına gelmez. Kendilerini, onları öldüren kültür içinde acı vererek, yara açarak devam ettirirler.

a) Bu türden bir müdahale kültürü acımasızlaştırır, insanî olmaktan çıkarır, zorbalaştırır. Sömürgeciler her zaman sömürge ülkelerden ve halklardan etkilenmişlerdir. Kültürün bu süreçte uğrayabileceği en büyük felaket paranoid bir kimliğe bürünmesidir ki, bu çöküşün ilk belirtisi, ilk adımını teşkil eder.

b) Karşı kültürde gedikler açar: Hakim ve öldürücü kültürün temsilcisi, taşıyıcısı ve inşacısı olan elit'i karşı, eleştirici ve hatta düşman bir tavra sürükler. Güven bunalımına ve zaman içinde meşruiyet krizine yol açar.

3. Başkalaşmaya uğratır. Kültürler zaman içinde başkalaşım geçirir. Hakim unsurlar önce korunur, ama bu arada revizyona uğrar. Mezhepler, tarikatlar, nisbeten otantik akımlar, reformcular, fraksionlar vs. ile.

4. Yabancı bir kültürün içinde yaşamaya başlar. Ancak artık kurucu unsur olma özelliklerini kaybetmiştir.

5. Yahut kendini koruyucu bir kuşatma çemberine alır. Tümüyle gelenekselleşir, her yeni olguya ve gelişmeye kesin red cevabı verir. Bu da içten bir çürümedir. Bu süreç ağır işler, uzun bir zamana yayılabilir.

Maddî yapıların teşekkül etmesi anlamındaki her medeniyetin kurucu ögesi duruma göre irfan, duruma göre seküler nitelikli kültürdür. İrfan ile kültür arasındaki fark, seçilen referansların mahiyetinde kendini belli eder. Bu açıdan İslâm medeniyetinin kurucu ögesi Müslümanların irfanı ve hikmeti; Batı medeniyetinin kurucu ögesi Grek felsefesi, Hıristiyan inancı ve Aydınlanma'dır.

Müslüman insanların tarih içinde ve objeler dünyasıyla giriştikleri münasebetin sonucunda sahip oldukları hasılaya "kültür" denemez; çünkü kültür özü itibariyle seküler ve ulusaldır. İslâm'ın irfanından ve hikmetinden sözedilebilir ancak.

Dördüncü Bölüm

İSLÂM, TARİH VE GELENEK

İSLÂM, TARİH VE GELENEK

İSLÂM VE TARİH

İslâm'ın tarih ve gelenek sorunuyla yüzyüze gelmesi pek erken bir tarihte başlar. Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in Tevhid inancını tebliğ edip açıklamaya koyulduğu Mekke ve genelde bütün Arap yarımadası, yerleşik unsurların, kökleri kadim zamanlara uzanan kurumların geleneksel kimlikleriyle insan hayatını ve sosyal ilişkileri derinden etkilediği tipik özellikler arzediyordu. Bu anlamda kendi alıştığı sosyal dünyası içinde insana yeni bir âlem tasavvurunun imkânlarını sunmak ve buna bağlı yepyeni bir ümmetin inşası önündeki engellerin ortadan kalkmasına çalışmak tabiatıyla kolay olmayacaktı. İnsan, atalarından devraldığı ve kendisinin de çocuklarına ve torunlarına aktardığı belli davranış kalıplarına uyum sağlamada büyük bir yeteneğe sahiptir. İnsan, kendi iç dünyası, ailesi, sosyal çevresi ve daima münasebet halinde bulunduğu tabiatla uyum sağlamaya çalışırken, geleneklerin yardımına başvurma ihtiyacını hissetmiştir.

İlk teşekkül tarzı konusunda birtakım müphemlikler olsa da, tarihe ve insan hayatına belli bir süreklilik kazandıran geleneksel yapının, bir anlamda ve hatta çoğunlukla insan bilincini köreltiğini ve bu körelmenin pekişmesi oranında davranışların birer alışkanlıktan ibaret rutin tekrarlar (bilinçten yoksun davranışların mekanizasyonu) haline geldiğini söylemek mümkün. Bilinci körelmiş ve davranışları rutinleşmiş insan, belli ki ağır ve derin bir yönlendiricilik altında bulunmaktadır.

İnsanın, özvarlığı üzerinde etkisi olan gelenek hakkında kuşkuya kapılması için ya temelden farklı (ve hatta karşıt) geleneklerin egemen olduğu bir sosyal çevre içinde yaşamak zorunda bırakılması ya da –tarihte nadiren görüldüğü üzere– kendi geleneğine karşı şiddetli bir başkaldırı ve dirençle uyarılması gerekir. Özellikle bu uyarı, –belki buna şok demek daha doğru olur– insan topluluklarının davranışlarını determine eden bir tür sosyal kodlar durumundaki normları ve bu normları geriden besleyen inanç biçimlerini sarsıntıya uğratma gibi bir hedefe yönelmişse; bu, eninde sonunda bir çatışmaya yol açar ve bu türden bir çatışma bazan tahmin edilenden şiddetli ve tahripkâr olur. Her zaman değilse bile, çoğunlukla çatışma önce tamamen ferdin ruh dünyasında, sonra da ortak bilinci oluşturan topluluk (cemaat, aşiret, kabile vs.) hayatında başlar. Ferdin ruh dünyası ve zihin faaliyetleri, böyle bir uyarıdan önce, tam bir hantallığa gömüldüğü ve geleneksel yapının dışarıdan empoze ettiği normlara bilinç dışı bir tepki göstermeye yatkın hale getirildiği için, karşı koyma kendisiyle birlikte bazı ciddi rahatsızlıklara, hatta şiddet derecesine göre şüphelere ve bir tür paniğe yol açar. Bu âdeta şoka uğratma yöntemidir. Bu yöntem bireyden başlayarak topluluğun zihin hayatını deyim yerindeyse bir depreme uğratmayı amaçlamaktadır. Nesilden nesile uyum içinde aktarılan zihnî, sosyal ve maddî yapılar, birden bire amansız bir hücuma maruz kaldıklarından, önce anlamlandırma veya bir başka ifadeyle algılama zorluğuna düşerler; ama her halükârda sarsıntı geçirmekten kurtulamazlar.

Peygamberlerin tarih boyunca bu yöntemi izledikleri görülür. Söz konusu sarsıntının ve şok yönteminin derin ruhsal çatışmalara, rahatsızlık verici şüphelere yol açtığını söyledik. İşte bu sarsıntının ürünü olan çatışmalar ve şüpheler yeni "mü'min birimler"in ortaya çıkmasına elverişli bir ortam hazırlamaktadır. Bu elverişli ortamın en önemli özelliği, zihin dünyasına hareketi, dinamizmi iade etmesi; sosyal davranış kalıplarını, bilinç denen esaslı olayla karşı karşıya getirmesidir. Elbette aynı sonucun hemencecik gerçekleştiği söylenemez.

Çatışma ve onu izleyen sarsıntılar devam ettikçe gelenek ve onun dayanaklarını teşkil eden unsurlar ciddi savunma mekanizmaları geliştirmeye başlarlar. Özellikle maddî ve kültürel yapının yönlendirici kesimleri;

ideologlar; politik güçler; sosyal ve iktisadî elitler; büyücüler ve tanrılara, putlara yakın olanlar, geleneksel kültürü yeniden üretmeye koyulurlar. Tarihin şahitliğine başvurmak, yeni kültürel saldırıların geçmişle belgelendirilmesini istemek, bu yeni kültür üretiminde önemli rol oynar. İşte geleneğin dayanıklılığı, yani tarihle desteklenen gücü bu bıçak sırtı zamanda kendini açığa vurur.

Nübüvvet'in Geleneğinde "Gelenek"

Eğer tarih boyunca Allah'ın insana seslenmesi ve yolgöstermesi demek olan Nübüvvet'in misyonuna gelenek demek mümkünse, tarihte bu geleneğin hiçbir zaman kesintiye uğramadığını söyleyebiliriz. Ancak bizim burada üzerinde durmak istediğimiz husus sosyal tutum ve davranışların tekrarını öngören gelenektir.

Peygamberlerin geleneğe ve onun güçlü unsurlarına karşı ilk karşı koyması "Allah'ın birliği"ni öngören Tevhid inancının açığa vurulmasıyla başlar. Yüzyıllardan beri alışageldikleri gibi "Allah" ile birlikte "başka varlıklar"a eşit güçler ve fonskiyonlar atfeden "müşrik"ler, böyle bir düşünceyi akıl almaz bir şaşkınlıkla karşılamışlardır. Kelime-i Tevhid, yani "Allah'tan başka ilah yoktur" ilkesi kaçınılmaz olarak putların gücünü ve fonksiyonlarını geçersiz kılmaktadır. Oysa müşrikler, uzun zamanlardan beri, putların, Allah katında kendileri için aracılar ve yardımcılar olduklarını bir inanç ve kültür mirası olarak kabul etmişlerdi. Putların aradan kalkması, bütün inanç sisteminin sarsıntıya uğraması ve buna bağlı sosyal, ekonomik, askerî, hukukî ve ahlâki hayatın tehdit edilmesi demektir. Bu, aynı zamanda tarih boyunca peygamberlere ilk karşı çıkanların, yani hakim sınıfları temsil edenlerin, iktisadî ve siyasî seçkin zümrelerin, (Mele', Mütref) niçin en sert tepkilere başvurduklarını açıklar. Çünkü peygamberin değişimini hedeflediği politik sistemin hiyerarşik düzeninde önde gelenler sıralamanın üst katmanını oluştururlar. Politik, ekonomik ve askerî güçlerin uyum ve işbirliği esasına göre kurulmuş sistem, bütün ayrıcalıkları bu hakim sınıfın kullanımına sunmuştur. Böyle bir sistemde kölelerin ve güçsüz kitlelerin (müstaz'afîn) ne temsil hakları ve yetkileri var, ne de imkân ve araçları. Ayrıcalıklarını duruma göre ontolojik veya metafizik

bir meşruiyete dayandıran hakim güçler yani Kur'ân deyimiyle "müstekbirler", kurulu düzenle dinî ve maddî anlamda organik bağlarla ilişki içindedirler. İnsani hakları kaale alınmayan müstaz'afların dinî/ideolojik konumları sosyo-politik bağları oranında gevşek veya tümden kopuktur. Bundan dolayı seçkinlerin peygamberlere karşı koymasıyla, güçsüzlerin karşı koyması arasında esaslı bir fark var. Hatta bu güçsüzlerin ya da güçsüzleştirilmiş kitlelerin, tümüyle yeni dine karşı koydukları söylenemez. Tam aksine, yeni din, onlar için yeni bir umuttur. Eğer yeni dinin mesajı, insan ve hayata karşı kurulmuş sistemi kökten değiştirme gibi bir umudu yeşertebilirse, bu, bir anda kurtuluş ve özgürlüğün müjdesine dönüşür. Peygamber'in "beşir" vasfı, sadece ahirete ilişkin değil, dünyaya ilişkin bir kurtuluş müjdesinin de sembolü olmaktadır.

Peygamber tebliğinin insan bilincinde çatışmalara dönüşmesiyle, hakim sınıflar, şiddetle peygambere karşı koyarlarken, güçsüzleştirilen kitleler de Tevhid'e yaklaşmaya, peygamberin etrafında toplanmaya başlarlar. Tarihsel olarak, geleneksel yapı ve bu yapının dayanıklı unsurları en çok ayrıcalıklı konuma sahip olanlar tarafından savunulur; yoksul ve kalabalık kitleler ise, statükonun onlara biçtiği konumlarından dolayı, zaten gelenekçi olamadıkları için, Tevhid'e karşı geleneği ve geleneksel unsurları savunmaları söz konusu olamaz. Nitekim peygamberlerin etrafında ilk olarak en çok kölelerin, yoksulların kısaca güçten düşürülmüşlerin toplanması ve ölüm pahasına geleneksel dine, bir başka ifadeyle yerleşik düzene başkaldırması tesadüfi değildir. Bu olay kitlelerin bilgi düzeyi ve kültürel bakımdan geri bırakılmışlıklarıyla açıklanamaz. Din, insan bilinci ve kurulu düzen arasındaki ilişkinin tarihsel mahiyetini bilmeyenler, peygamber çağrısına ilk olumlu cevap verenlerin bu tutumunu bilgi ve kültür düzeylerinin düşük oluşuna bağlamakla olayı açıkladıklarını sanırlar. Bu yanlıştır. Bu kesimleri, hakim güçlere göre daha devrimci kılan husus, onların konumlarıyla uygunluk içindedir. İçinde yaşadıkları kapalı sistemin en sıkışık yerinde yaşayan bu insanların, mele' ve mütref gibi statükodan yana olmaları düşünülemez; çünkü onlar açısından Tevhide karşı gelenekçi tutum, yalnızca bir intihardır.

İddia edildiğinin aksine sürekli horlanan, zulme uğrayan ve geçerli

dinî retorik aracılığıyla aptallaştırılmak istenen bu kitlelerin bilinci, hakim güçlere göre çok daha uyanık ve diridir. Dolayısıyla İslâm'ın çağrısını çok daha çabuk algılayabilmektedirler. Köleliğin kültüre karşı öldürücü olduğu doğrudur; ama bu "hakim kültür" söz konusu olduğu zaman öyledir. Kölelik, aynı zamanda bir direnme ve özgürlüğe varmanın potansiyel imkândır. İnsana ve hayata karşı olan bütün dinlerde put kurulu düzeni simgeler; puta yakınlık sistemin nimetlerinden yararlanmanın ifadesidir ve fakat putun kendisi gibi onun etrafında toplanan güçlerin bilinci de felce uğramıştır. Tevhid onların geleneksel kalıplarını yırtıp attıkça onlar, daha çok geleneğe –siz artık buna resmi dine veya ideolojiye diyebilirsiniz– sarılma ihtiyacını duyarlar. Kuşkusuz, gelenek faktörünün sistemi belirlediği bir toplumda, insan yerine konulmayan kitlenin gelenekten yana tavır alması için geçerli bir nedeni yoktur.

Ancak hemen hatırlatmak gerekir ki, tarihin acılı insanları, maddî ve ekonomik sınıfsal konumlarından dolayı, Tevhid'i kavrayabilecek dinamik bir zihne ve diri bir bilince sahip değiller. Eğer böyle olsaydı, daha tebliğin ilk başlangıcında, politik kariyerleri ve sosyo-ekonomik statüleri yüksek olanların Peygamber'in çağrısına cevap vermelerinin bir izahı olmazdı. Aksi olsaydı bundan şu yanlış genellemeye gidilebilirdi: İslâm ve Tevhid, yalnızca ekonomik ve sosyal bakımdan güçsüz olan, yoksul ve mağdur sınıfların dinidir, bu konumda olmayanlar ancak İslâm'ın maddi, askerî ve siyasî güç kazanmasından sonra bu dine boyun eğmek zorunda kalmaktadırlar. Ebû Süfyan'ın İslâm'a girişi böyle olsa da, bu örnek bir genellemeye mesned teşkil edemez. Nedeni şudur:

Müstaz'af kitlelerin, maddî ve ekonomik konumları, onların Tevhidî çağrıyı çok daha çabuk ve rahat kavramalarına geniş ölçüde yardım etmektedir. Bu sınıfların, daha diri bir bilince ve daha dinamik bir ruha sahip oldukları da kesinlikle doğrudur. Ne var ki Tevhidî çağrıyı zihin ve bilinç düzeyinde hemen algılamaya yardımcı olan bu önemli özellik, müstaz'afların maddî ve ekonomik sınıfsal konumlarından değil, "müstaz'aflık" özelliklerinden gelmektedir. Doğal olarak müstaz'aflık durumunu yalnızca ekonomik yönden yoksul olmakla sınırlandıramak, terimin semantiğini kısırlaştırmak olur. Doğrusu şu ki, dinsel, geleneksel, ruhsal,

ahlâki, ekonomik, siyasî, askerî ve idari bakımdan bir bütün ya da ayrı ayrı olarak; zayıflatılan, zayıf bırakılan, güçsüzleştirilen veya güçten düşürülen her insan ve her sınıf müstaz'af genel kategorisine girer. Bu anlamda, şu veya bu türde herhangi bir baskı altında, insanî güçlerini, seçme ve tercihte bulunma yeteneklerini kaybeden ve Allah'ın dışındaki varlıklar, güçler, hakim sınıflar, ideolojiler, yalancı ilahlar tarafından denetlenip yönlendirilen, maddî ve entellektüel yönden sömürülen bütün insanlar, sosyal gruplar, sınıflar, zümreler, ırklar ve halklar, tek tek ya da toplu olarak müstaz'af adını alır. İşin esası, Allah tarafından insana bahşedilen gücün elden alınması, zaafa uğratılmasıdır.

Müstaz'aflık ilişkisi, sosyal grup ve katmanlar arasında kimi zaman çapraz kimi zaman doğrusal bir etkileşime dayanır. Buna göre, sosyal piramidin en üst katmanında yer alan insan grupları, bir büyücü veya bir rahibin karşısında güçsüzleştirilmiş müstaz'aflardır. Yine toplumun zihin ve bilinç hayatını derinden yönlendiren kahinler ve din adamları sınıfları, siyasî ve ekonomik gücü kontrol eden sınıflar karşısında –eğer onlar da denetliyorsa– güçsüzdürler. Toplumun ideologları ve kültür üreticileri, içinde kıskıvrak bulundukları askeri, siyasî ve ekonomik ortamda, sözü elinde bulunduranların sınıfsal çıkarlarına göre davranmak zorundadırlar. Her dönemin müstekbirleri, güçlerini yalnızca ekonomiden almıyorlar; kimi zaman ekonomi, kimi zaman büyü ve din kimi zaman militer ve siyasal güç, istikbar'a mesnet olur. Bazan bir dönemde birden çok etkin güç ve temsil hakları olabilir. Ama ekonomik bakımdan güçlü olan salt anlamda daima hakim sınıfın bir üyesi değildir. Ekonomik bakımdan güçlü olan, duruma göre din adamları karşısında müstaz'aftır. Geçmiş çağlarda kahinlerin ve büyücülerin ekonomik, askerî ve siyasî sınıfları kesin olarak yönlendirdikleri bilinmektedir. Bazan bunun aksi de doğrudur; söz gelimi Firavun Mısır'ında büyücüler, askerî ve ekonomik gücü temsil eden Firavun karşısında güçten düşürülmüşlerdir; ancak organik ilişkileri sürmektedir. Firavun, gerektiğinde Musa'ya karşı sihirbazları yarıştırmaya memur edebilmektedir. Ortaçağ Avrupası'nda ise, dinî sınıflar, ekonomik, askerî ve siyasî sınırları kontrol altına geçirmişlerdir. Yani bu dönemde dinî sınıflar (ruhban) müstekbir, kral ve şovalyeler müstaz'aftır. Roma

devletinde ise durum bunun aksinedir; bu devlette askerî ve yönetici sınıflar müstekbir iken, diğer bütün sınıflar müstaz'af sayılır. Roma'da tanrıya ibâdet ancak Sezar'a itaat ile mümkündür; Doğu Roma'da ise Kilise devletin bünyesinde ve devlete bağımlı bir kurum olarak varlığını sürdürebilmektedir.

Görülüyor ki, müstaz'aflık ilişkisinde daima konumlarına göre güçlerin karşılıklı etkileşimi söz konusudur. Meselâ saray çevresinde yetişen ve hakim sınıfın kültürünü alan Firavun'un karısı (Hz. Asiye), ekonomik, siyasal ve militer gücü oluşturan sınıfın bir üyesi iken, onun zihnî, ahlâkî ve ruhî hayatındaki zayıflatılmışlığı, Musa'nın Tevhid çağrısını algılamasına yardım etmiş, Hz. Musa'nın ülkenin hayatında meydana getirdiği şiddetli sarsıntı içinde doğruyu seçmesini kolaylaştırmıştır. Eğer müstaz'aflığı, yalnızca ekonomik ve maddî yoksullukla tarif edecek olursak, daha önce ifade ettiğimiz gibi, ekonomik, siyasî ve askerî bakımdan güçlü katmanlar içinde yer alan kişilerin Müslüman oluşlarına tatminkâr bir izah bulamayız. Yakından bakıldığında görülür ki, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Hz. Hamza ve Hz. Ömer, gerek ekonomik gerekse sosyal statü bakımından yüksek sınıflara mensup kişilerdir. Ama İslâm'ın çağrısı kendilerine ulaştığında cahiliyedeki konumlarını tümüyle kaybetme pahasına da olsa, Müslüman olmakta tereddüt etmediler.

Bu anlamda modern zamanların refah toplumlarında yaşayan milyonlarca zengin ve sosyal statüsü yüksek kişi, gerçekte müstaz'af konumunda insanlardır. Çünkü modern toplumun kurgusu içinde bunlar, her biri mütref ve mele' olan "iktidar seçkinleri" tarafından sistemli bir şekilde ve uygun yöntem ve araçlarla denetlenmekte, âdeta birer sosyal kukla gibi belli birkaç merkezden determine edilmektedirler. Esasında modern devletin ortaya çıkışını gerekli kılan ana etmenlerin başında, insanları önce "bireyleştirme", ardından bir "toplum" ve "ulus" kalıbı içine dökerek homojenleştirme ve sürü halinde denetleme düşüncesi yatmaktadır. Bu türden devlet merkezli bir toplumsal hayatı tasarlayanların, gelişmiş bilim ve teknoloji aracılığıyla büyük ölçüde arzularını gerçekleştirdikleri söylenebilir. Modern toplum, sayılı merkezin öngörüleri istikametinde insanların kitleler halinde güçten düşürüldüğü, ruhen ve zihnen zayıflatıldığı sentetik

bir iktidar alanıdır. Bu da Kur'ân'ın işaret ettiği istiz'af halinden başkası değildir. Şu halde müstaz'aflık, tıpkı "şirk" gibi sadece Kur'ân'ın indiği Arap toplumuna özgü bir tarihsel kategori değil, bütün zamanların sosyal yapılarında süren genel bir durumdur.

Öyleyse genel bir tanım yapmak gerekirse, sosyal hayatta ve bütün insanî faaliyet alanlarında, bir baskı sonucu ortaya çıkan güçten düşürme ve güçsüzleştirme olayına müstaz'aflık diyebiliriz. Şüphesiz söz konusu baskı, tarihin hemen her döneminde maddi, askerî, siyasî ve ekonomik gücü elinde bulunduran sınıflar tarafından geniş yığınlara karşı kullanılmıştır. Kur'ân'da, peygamberlere en çok karşı çıkanların o toplumun "refah erbabı, mal ve çocuk" bakımından zengin ve önde gelenler olduğu belirtilmekte, bu da yukarıdaki tanıma uygun düşmektedir. Bir başka deyimle, ekonomik, askerî ve siyasî bakımdan insanî haklara sahip olmayan geniş halk kitleleri arasında, müstekbir sınıfların baskıları, diğer bütün kesimlerdekine göre çok daha yoğundur ve dolayısıyla peygamberin çağrısı, öncelikle bu müstaz'af kitlelerde cevap bulabilmektedir. Ekonomik bakımdan yoksul olanlar, soyluların emrinde kullanılan köleler, yalnızca karın tokluğuna çalışan ırgatlar, topraksızlar ve mütegallibe güçlerin baskısı altında bağımsızlıklarını ve onurlarını kaybeden kavimler ve halklar, tanımın işaret ettiği anlama uygun düşerler. Temel insanî hakları gasbedilmiş, özgürlükleri ellerinden alınmış bu kitleler için, hakim güçlerin temsil ettiği geleneksel yapı ve kurulu düzenin, bundan dolayı ciddi bir anlamı yoktur.

Böylece anlaşılmaktadır ki, zayıf kitlelerin, peygamberin Tevhid mesajına hemen sarılmaları, çok haklı ve insanî nedenlere dayanmaktadır. Ancak kolayca bilindiği gibi Tevhid'i kabul etmek ve Müslüman olmak, bir baştan kişilik değiştirmeyi ve yepyeni bir kimlik kazanmayı gerekli kılar. Dolayısıyla Müslüman olan bir yoksul veya köle, İslâm'da bu insanî olmayan durumdan kesin olarak kurtarılacaktır, ama Karun olmasına ya da Firavunlaşmasına da izin verilmeyecektir. Bazan gerçekten cahilî toplumun hakim güçleri, her şeyin tümüyle ellerinden gittiğinin farkına vardıklarında, Dr. Şeriati'nin işaret ettiği gibi şirklerini Tevhid kılıfı altında sürdürme yolunu seçerler. Bunların, peygamber yaşadıkça varlıklarını

duyurmaları mümkün olmadığından, yine Şeriati'nin formülasyonuyla "zer-u zor-u tezvir (altın, baskı ve aldatma)" onların ahlâkî tutumu olur.

Peygamberden sonra, eski hakim güçlerin sistemli olarak geleneksel yapıyı canlandırmaya çalıştıkları, cahiliyenin geleneksel kültürünü İslâmî imajlar, kavramlar ve normlarla yeniden üretmeye başladıkları görülür. Canlandırmaya çalıştıkları geleneksel unsurlar, sosyal hayatın can alıcı yanını kavrayan alanlara yönelir, bu alanı elde tutar. Bu can alıcı yanın dışında kalan, belki çok sayıdaki alanda geleneksel olmayan kültürün etkinlik sağlamasına göz yumarlar, zaten tümünü eskiye dönüştürmek ya da büsbütün ortadan kaldırmak mümkün olmadığı için bu sefer iğdiş etme yöntemini kullanırlar. İnsanın hemen çözüm bekleyen gündelik sorunlarının önemsizleştirilerek, zihnin salt teolojik tartışmalara ve alanlara kaydırılması da başvurulan tedbirler arasında yer alır. Ancak, Müslüman ümmetin kendisi hakkında karar vermesine, kendi yönetimine kendisinin sahip çıkmasına izin verilmez. İslâm tarihinde Saâdet Asrı'ndan sonra, yönetimin saltanata ve hanedanlığa dönüşmesi, yeni bir saray çevresinin kendine özgü bir kültür yaratması, hayatiyetleri kesintisiz harekete bağlı olan sayısız ilkenin hayatın dışına atılması, bunun yanında Kur'ân'ın hayatı inşa eden bir kitap değil de ardı arkası kesilmeyen spekülatif tartışmalarda mesnet olarak kullanılması bu trajedilere örnek teşkil eder.

Eski cahilî kültür, yeni ve sınırları açıkça belirlenmiş kültür unsurları olarak ortaya çıkıp, yine açıkça belirlenmiş sosyal davranış kalıplarıyla bütünleşince, artık gelenek yeniden egemen duruma geçmiş demektir. Bundan sonra toplumun yönetici güçlerine, ideolog ve teologlarına düşen, İslâmî gerekçelerin arkasına sığınıp esnemez bir muhafazkârlık düşüncesini yaygınlaştırmaları, böylece kurulu yapıyı ayakta tutmalarıdır. Aslında amaç, İslâm öncesi ve İslâm dışı kültür unsurlarını, Allah'a karşı isyan eden insanın beşerî (hümanist) ve müşrik geleneğini temsil eden ve fakat sözde İslâmî imajlarla, kavram ve normlarla donatılan, daha doğrusu maskelenen statükoyu korumak, yeni ve saf Tevhid'i tehlikelere karşı savunmaktır. Ancak bu statükonun korunması ve savunulması eylemine katılan bütün güçler, tepeden tırnağa aynı isyan geleneğini paylaşmıyorlar; ya da kötü niyetli değildirler. Bu süreçte yeniden baskıyı sürdüren odaklar yani

müstekbirler, hakim güçler ile bu baskı altında güçsüzleştirilen geniş halk kitleleri yani müstaz'aflar türemiştir.

Hakim gücü temsil eden gruplarda ve sınıflarda, kesin olarak bir bilinç vardır; ama gelenekle ve bu geleneğin ürettiği kültür unsurlarıyla kıskıvrak kuşatılan kitlelerde bilinç köreltilmeye uğratılmıştır. Bu aşamada hakim güçlerin en etkili silahları gelenektir. Dolayısıyla peygamberin tümüyle müşrik bir toplumda çıkarken onun çağrısına kolaylıkla ve severek cevap veren müstaz'af kitleler ile bu yeni dönemin müstaz'af kitleleri arasında esaslı farklar vardır. Müşrik toplumun güçsüz kitleleri, içinde yaşadıkları toplumun geçerli kültürüne, resmi din ve ideolojisine kısaca putlarına içten inanmıyorlardı; aksine varolan ideolojinin ve put geleneğinin kendi zararlarına olduğunu sezebiliyorlardı. Ama şimdi durum çok farklılaşmıştır. Çünkü şirk, Dr. Şeriati'nin güzel deyimiyle Tevhid maskesini takınmıştır ve görünürde kendisine ve dolayısıyla geleneğe yöneltilebilecek her saldırıyı doğrudan doğruya Tevhid inancına yöneltilmiş olarak göstermektedir; yani din'e karşı din mücadele etmektedir. Hatta gerektiğinde profesyonel ideologlar kanalıyla peygamberi dahi kendine şahid ve destekçi göstermekten çekinmemektedir. Bu işi profesyoneller, ya sahih bir hadisi en olmadık şekilde yorumlamak (geçersiz tevil), ya da hadis uydurmakla (mevzuat) gerçekleştirirler. Bu şekilde İslâmî imajlarla kamufle edilen gelenek, geniş halk kitlelerinin elinden sağlıklı düşünme imkânlarını alır, bilinci kendi mihverinden kaydırır. Gelenek, giderek her İslâmî davranışı tam bir alışkanlığa dönüştürdüğü için, bu iyiden iyiye bilincin işlevini kaybettiği davranışlar, belli kalıplar içinde ümmetin hayatını sultanların, sömürücülerin, din adamlarının, iki yüzlülerin elinde kuşaktan kuşağa aktarır durur. Hayır ve yardımlaşma (teavun) adına vakıflar kurulur, ama yoksulların hakkı olan zekat ve vergi ortadan kalkar; Allah adına cihada çıkılır, ama fethedilen ülkelerden elde edilen ganimetler ve mallar savaşçı Müslümanlar arasında dağıtılması gerekirken yeni sarayların ve köşklerin mali finansmanında kullanılır; bir rehbere, bir yol gösterciye bağlanılması istenir, ama bu rehber insanlara Allah'a kulluğu öğretip onlara Allah'tan başka her güce bağımsızlığı öğreteceğine kendisi onlar üzerinde mutlak denetime ve tasarrufa geçer, bağlılarını elinde iradesiz olmaya ve mutlak itaate çağırır;

Müslüman halk ümmet dayanışması ve biat esasları üzerinde yönetime ve başkana bağlılığına davet edilir ama bundan çıkarılan sonuç, sultanın ve çevresinin bütün haksızlıklarına, zulümlerine, keyfi uygulamalarına ses çıkarmama ve hiçbir tenkitte bulunmama şeklinde tezahür eder.

İslâm'ı geleneğe ve kurucu değerlerin kendilerinde dondurulduğu formlara dönüştüren bütün bu farklı güçler; yani malları toplayıp yığan, Allah adına zulüm işleyip keyfî yönetimler kuran ve halkın ruh dünyasını, zihin faaliyetini denetleyenler örtülü bir ittifak ve gizli bir işbirliği içindedirler.

Böylesine feci ve yıkıcı bir duruma karşı yapılabilecek şey, yeniden bilgiye ve dinamizme dönmektir. Bunun da yolu yalnızca Kur'ân'dan ve Sünnet'ten geçer. Ancak bu arada ümmetin geleneksel yapısında varolan dinamizm ve özü Tevhid olan kurucu değerler ihmal edilmemelidir. Böyle bir tutum, tevhide çağıranları ümmetten koparır, köksüz bırakır. Bunun örnekleri İslâm tarihinde çokça görülmüştür. Tabiî olarak bu, sağlıklı bir yönetimi gerektirir. Çağımız Müslümanı için de çok büyük anlamları olan böyle bir yöntemin Kur'ân'da ve peygamberlerin sünnet ve siretlerinde nasıl hayata geçirildiğini anlamanın büyük bir önemi var.

Kur'ân'ın Geleneğe Bakışı

Kur'ân'ın başka konular yanında insanın sosyal hayatının genel akışını doğrudan ilgilendiren gelenekle ilgilenmemesi tabiî ki düşünülemez. Kur'ân'da izlenen yöntemin genel karakteristiği açısından bu konu, ayrı bir başlık altında veya sınırlı bir çerçeve içinde değil, her konuda olduğu gibi, temel yaklaşımlar ve anahtar kavramlar ışığında ele alınır, gerektiğinde belli tanımlar yapılır ve konuyla ilgili bütün zamanlar için genel-geçer olacak hükümler verilir. Kur'ân'ın geneldeki yöntemi bu olunca, diğer tarihsel ve sosyal fenomenler gibi, geleneğin de birtakım temel yaklaşım ve kavramlardan hareketle açıklandığı, hatta yer yer tahlil edilip şaşırtıcı hükümlere gidildiği anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da gelenek konusuna peygamberlerin tebliğ yapmakla yükümlü oldukları kavimleriyle olan ilişkileri çerçevesinde değinildiğini söylemek mümkün. Her ne kadar geleneğe, açık ve belli bir isim konulmamışsa da,

doğruluğu eskiler tarafından teyid edilmiş değerler bütünü ve bu değerler bütününe bağlı alışılmış davranış şekillerini sürdürme isteğine "geleneksel tutum" gözüyle bakıldığı tespit edilebilir. Bu anlamda Kur'ân, geleneği, geçmişten aktarılan, halen toplumda varlığı yaşanan ve bir ilişkiler bütünü halinde nesilden nesile aktarılması düşünülen, düşünüş ve davranış kalıpları şeklinde tanımlar. Bu anlamdaki geleneğin mevcut toplum tarafından kabul görmesini haklı ve geçerli kılan neden, geçmişten teyid edilerek aktarılması, "atalar"dan tevarüs edilmesidir. Geleneğin, nesillerin birbirine devrettiği bir değerler bütünü ve davranış şekilleri olarak ele alınmasına şu âyet iyi bir örnek sayılır:

"Bizden önce ancak atalarımız şirk koşmuştu; biz ise onlardan sonra gelme bir kuşağız, işleri batıl olanların yaptıklarından dolayı bizi helak mi edeceksin?" (A'raf 7/173)

Burada atalardan tevarüs edilen değerler bütünü ve meşruiyetleri buna dayandırılan davranışlar ve ilişkiler biçimi, bir kuşağın kendisinden önceki kuşaklardan devraldığı şeylerdir. Kur'ân, böyle ileride gerekçe gösterebilecek bir iddiayı, daha başlangıcında geçersiz kılmak da ve indirilme hikmetini sergilemektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın açık tebliğleri karşısında gelenekçi bir gerekçenin geçerliliği kabul edilmemektedir. Aşağıda aktaracağımız âyetlerde gelenek konusuna daha açıklayıcı bir yaklaşım uygulandığını görebiliriz:

"Hayır, yalnızca: 'Biz atalarımızı bir ümmet üzerinde bulduk. Biz de gerçekten onların izleri üstünde doğruya erdirilmişleriz' dediler. İşte böyle, senden önce hangi memlekete kötü sonuçları haber veren bir peygamber gönderdiysek, mutlaka onların önde gelenleri: 'Biz atalarımızı bir ümmet üzerinde bulduk, biz de onların izine uymuşlarız' demiştir. (O peygamberlerden her biri:) 'Ben size, atalarınızı, üzerinde bulunduğunuzdan daha doğrusunu getirmiş olsam da mı?' dediler. Onlar da: 'Bizler, o sizin gönderdiğiniz şeyleri tanımıyoruz' dediler." (Zuhruf, 43/22-24)

Bu âyetlerde, bizim konumuza ışık tutacak birkaç anahtar kavram var. Bunlar da ümmet, eser ve iktida'dır.

Âyette geçen ümmet'in din olayını ifade ettiği kesindir. Öyleyse din, uzun zamanlar öncesinde yaşamış insan topluluklarının kültürel etkinlik-

lerinin mahsulüdür. Bu din de, ya tümüyle başlangıçta Tevhid iken sonraları beşer eliyle bozulmaya uğratılmış ya da menşei itibariyle herhangi bir ilâhî referansa dayanmadan beşer zihni tarafından tasarlanmıştır. Şu veya bu türden olsun, söz konusu din ve ona bağlı gelişen tutumlar, bir ilişkiler düzeni içinde nesilden nesile sürüp gelmektedir. Bu da âyette "iz" olarak çevirdiğimiz "eser" deyimiyle ifade edilir. Çünkü peygamberlere karşı çıkan zümreler, meşruiyetlerini geçmişten devraldıkları bu "iz"e dayandırmakta; bu iz üzerinde veya bu iz'i sembolize eden varlığın "izinde" yürüdükleri sürece doğru yolda (hidayet üzere) olduklarını öne sürmektedirler. Buna rağmen henüz geleneksel yapı tam olarak teşekkül etmiş sayılmaz. Buna bir de belli ve kökleri bir iz (eser) üzerinde inşa edilen, ataların dini'ne dayanan davranışlar bütününün eklenmesi lazım. Bu da "iktida" kavramıyla tamamlanmaktadır: "Biz de onların izine uymuşlarız." Burada, kültürel unsurların kendisine refere edildiği din ile mevcut davranışlar bütünü arasındaki bağlantıyı sağlayan, nesiller ve topluluklar arasındaki kopukluğu ortadan kaldıran işte Kur'ân'ın bu âyette "eser" olarak adını koyduğu gelenek'tir. Bu geleneğin önemli iki fonksiyonu vardır: Birincisi, toplumun doğruyu bulmada kültür unsurlarının kaynağı olan din'le tarihsel anlamdaki irtibatı sağlaması; ikincisi davranış kalıplarını yaşanır halde ayakta tutmasıdır. Görüldüğü gibi, toplumu değiştirmek üzere çıkan peygamberin çağrısına karşı geleneksel yapı kendinden emin ve tarihle bağlarını pekiştirerek karşı koymaktadır. Eğer peygamber, toplumu doğruya yani "hidayet"e yöneltmek amacındaysa, toplum zaten atalarından devraldığı din'in hidayeti(?) üzerindedir; eğer amacı yeni ve düzenli ilişkiler oluşturmaksa, toplum, atalarından ve atalarını üzerinde bulduğu dinden aktardığı düzenli ilişkilerle yetinmektedir; dolayısıyla toplumun sözcüleri, –ki bu görünürde böyledir, gerçekte hakim güçleri müstekbir ve yönlendiricileri (mütref)– geleneksel toplumun peygambere ihtiyacı olmadığını savunmaktadırlar.

Burada gelenek olayının bir başka özelliği öne çıkmaktadır; bu da gelenekte zayıf bilinçlilik hali, bir başka ifadeyle bilincin en asgari düzeyde seyretmesi. Şimdi başta söylediklerimizi hatırlatacak olursak, toplumun hakim güçleri toplumsal yapılarına dışarıdan sarsıcı bir saldırı yapıldığı

için “bilinç” olayını gündeme getirmek zorunda kalmışlardır. Çünkü hatırlanacağı gibi, insanın içinde gözünü açtığı geleneksel yapıya karşı kuşkuya kapılması için, ya farklı geleneklerin egemen olduğu bir toplumda yaşamak zorunda bırakılması, ya da kendi geleneğine karşı şiddetli bir tepkiyle uyarılması gerekir, demiştik. Yukarıda verdiğimiz örnekte, peygamber ikinci yöntemi uygulamakta ve geleneğe karşı şiddetli bir tepki gösterip kesintisiz saldırılar düzenleyerek insanların bireysel zihinlerini uyarmaya çalışmaktadır. Bu ani, şiddetli ve beklenmedik saldırılara ilk karşı koyanlar da toplumun hakim güçleri mütref, mele’ yani müstekbirlerdir. Onlar, bu savunmalarla, baskı altında tuttukları geniş halk yığınlarını yanlarına çekmeye çalışarak peygambere karşı dayanıklı ittifaklar kurmak istemektedirler.

Bu olay en çarpıcı şekliyle Hz. Musa’ya karşı Firavun’un başvurduğu savunmada gözlenmektedir: “Musa’nın sizin dininizi değiştirmesinden ve bozgunculuk (fesat) çıkarmasından çekinmekteyim.” Bu, hakim gücün, daha önceleri baskı altında tuttuğu ve sömürdüğü zayıf kitlelere “çarpık bilinç” katma girişimidir. Hakim güç, artık din’in yani kurulu düzenin yalnızca kendisine hizmet etmediğini, kendisi tarafından belirlenmediğini, aksine bütün halkın ve toplumun malı olduğunu; dolayısıyla peygambere uyulduğu takdirde düzenin bozulacağını, varolan geleneksel ilişkilerin temelden değişeceğini ve bunun sonucunda kaçınılmaz bir bozgunculuğun yani fesadın çıkacağını öne sürmektedir. Bu aynı zamanda halka ve topluma karşı yöneltilmiş bir tehdittir. Oysa şimdiye kadar toplum, özenle olup-bitenlerin dışında tutulmuş, bilinci alabildiğine köreltilmek istenmişti. Mekke müşriklerinin de, Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)’in çağrısına karşı bütün Mekkelilere söyledikleri şuydu: “Muhammed, sizi atalarınızın dininden çevirmek istiyor.” Kuşkusuz uyandırılmak istenen bu tarih ve atalar bilinci belli kesimlerde etkisini gösterecektir. Ama öteden beri baskı altında kalan köleler, zayıflar ve yoksullar için de bir “yeniden düşünme” fırsatını kazandıracaktır. Çünkü Mekke’de yıllar yılı köle olarak çalışan bir siyahi için, bu sözlerin hiçbir anlamı yoktur, onun ataları Afrika’da kalmıştır. Yerleşik din de, ne kendisine bir yarar sağlamıştır, ne atalarından miras kalmıştır. Dolayısıyla, bu kritik zamanda hakim sınıfların topluma aşılamaya çalıştıkları bilinç, bir anda yeni bir bilinç de olabilir.

Yığınlar adına sergilenen bu sahte karşı çıkışlarda geleneğin bilinç olayına yer vermediğini gösteren bir başka örnek de: "Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk" sözleridir. Bir şeyi bulmak, geçmiş bir çabayı, bir faaliyeti gerektirmez. Dolayısıyla, bu eylemde duyarlı bir karar, ince bir hesap, yerinde bir seçme ve bunlar için gerekli bütün zihnî dinamikler ve faaliyetler olmadığı için "bilinç" de yoktur. Tevhid, toplumdan "iman" isterken, gelenek, "tekrar" ister. İman'ın yöntemi "düşünme, araştırma ve bilme"-dir; geleneğin yöntemi ise yalnızca "taklid ve adaptasyon"dur. Toplum, kökleri geçmiş atalara dayanan belli davranış kalıplarını, ailede ve sosyal çevrede bulduğu ve gördüğü biçimde taklid eder, kendi dinamiklerini bu kalıplara adapte eder, böylelikle tekrar edip durur. Burada gelenek, fertleri, toplumları ve kuşakları dayanıklı kalıpları içinde biçimlendiren, öğüten bir çark gibidir. Gelenek, özellikle bilince karşıdır. Çünkü son tahlilde alışkanlıklar üretmektedir. Bütün insanî faaliyetler, ruhi ve zihnî dinamikler "taklid" yöntemi içinde "tekrar" edile edile "alışkanlığa" dönüşür. Alışkanlıkta ise bilincin olmadığı kuşkusuzdur. Tevhid ise, iman etmeyi isterken, insanın bütün faaliyetlerini ve dinamiklerini harekete geçirir, yeteneklerini kullanmasına yardımcı olur. Önce okur ve öğrenir, düşünür ve araştırır. Sonra kesin bir bilgiyle "şuur" eder yani bilince varır. Böylece seçimini yapar ve iman eder. Bu, bilgiyle donatılmış inanç veya bir başka ifadeyle kendisinden vicdan ve akıl aracılığıyla kendisinden "emin" olduğumuz hakikate, gerçekliğin evrenine "iman" etmektir.

Bazan gelenek, "sünnet" kavramıyla da ifade edilmektedir. Bu anlamdaki gelenek daha çok, bir ilişkiler bütününü temsil eder. Kur'ân terminolojisinde sünnet, genellikle, kanun özelliğini kazanmış sosyal ve tarihsel olay anlamlarında kullanılırken, sayılı âyetlerde ve belki daha fazla Peygamberden rivayet edilen Hadis'lerde gelenek olayını kapsamaktadır. Bu türden gelenek, beşerî bir olaydan ibarettir. Söz gelimi şu Hadis'te zikredilen "sünnet" buna örnek gösterilebilir:

"Dünya mü'minin zindanı ve sünnetidir; dünyadan ayrıldığı zaman, zindandan ve sünnetten de ayrılır."[19]

Hadiste geçen sünnet, düzenli ve kesintisiz bir insanî ilişkidir. Sürekli

[19] Ahmed b. Hanbel, VI/197.

bir çaba ve bir hedefe doğru yol alma; ancak bu ölüm denen gerçekle son bulur. Bazan sünnet, bir şehir veya ülke halkının, başka halklara ve ülkelere göre iyice ayırdedilmiş davranış biçimleri anlamında kullanılır: "Bu, Basra ehlinin sünnetidir."[20] Bu sünnet'e, daha yerinde olarak "örf ve âdet" demek mümkündür. Sünnet kelimesinin tamamen olumsuz ve geçmiş geleneksel davranışları ifade edecek biçimde kullanıldığı örnekler de vardır. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in düşmanlık duyduğu kimseleri sayarken: "İslâm'da iken, cahiliyye sünnetine rağbet gösteren…"[21] demesi, bu örneklerden bir tanesidir. Buna yakın anlamlarda Kur'ân'ın da sünnet kelimesini kullandığı görülür:

"Gerçek şu ki, sizden önce nice sünnetler gelip geçmiştir; bundan dolayı yeryüzünde dolaşın da yalanlanların uğradıkları sonuç ne oldu, görün." (Âl-i İmrân 3/137)

Bu âyetteki sünnet kelimesi insanlık tarihinde devrevî olarak gözlenen yükseliş ve çöküşlere bir atıf olarak kullanılmaktadır. Söz konusu maddî ve sosyal köklü değişimlerde, tarihsel kırılmalarda rol oynayan önemli dinamikler vardır. Kur'ân genellikle bu türden tarihsel kırılmalara yol açan devrevi değişiklikleri "ümmetlerin eceli" kavramıyla ifade etmektedir.

Bütün bu kuramsal düzeyde anlatılanlardan çıkan sonuç şudur: Kur'ân ve genelde İslâm öğretisi, sosyal hayatta önemli rol oynayan gelenek fenomenine ve bu fenomenin birtakım türevlerine belli bir yaklaşım getirmiştir. Aşağıda, bu konuda peygamberlerin ve onları izleyenlerin nasıl bir tutum içinde olduklarını daha ayrıntılı olarak araştırmaya çalışacağız.

Geleneğe ve Geçmişe Sığınma

Tarih, insanı geçmişe bağlayan esaslı bir bağdır. Bizim meta-kozmik bir kökenden gelişimiz, dünyevi plandaki tarih bilincimizin esasını teşkil eder. Meşru bir tarih görüşü, dünya maceramızın sadece dünyadan ibaret olmadığının bilinciyle ilgilidir. Geçmişimizin meta-kozmik bir kökeni olduğu gibi, geleceğimizin de meta-dünya (dünya-ötesi) bir devamı var. Bu açıdan cennetten kovuluşumuzun hakikatini ve ölümden sonraki ahiret

20 Ebû Davud, Menasik, 14.
21 Buhari, Diyet, 9.

hayatımızı kabul etmeyenin sağlıklı bir tarih görüşü olamaz. Nasıl olsun ki, varlığı öncesi ve devamı ile bir bütün içinde algılayamıyor. Bütün sorun, meşru bir tarih görüşünü inşa edecek olan bilincin niteliğiyle ilgili görünmektedir.

Birbirini izleyen kuşaklar zincirinde yaşayan ve gelecek kuşaklara "geçecek" olan bir halka olmak, tarihte ve çağımızda sayısız insanın ve insan topluluğunun gurur kaynağı olmuştur. Sosyal geleneklerin ve ilâhî hikmet veya beşerî kültürlerin bir bakıma en şiddetli saldırılara ve tepkilere karşı bunca dayanıklı olmasını, insanın bu temelli yönüyle ve geçmişe olan kuvvetli bağlılık duygusuyla açıklamak mümkün. Gerçek şu ki, hiçbir irfan hareketi veya seküler bir kültür, özgün yapısını ve geçmişten devralınan bozulmamış özelliğini sonuna kadar koruyamaz. İrfan veya kültür sistemleri arasında karşılıklı alış verişler var ve bu daima vuku bulmuştur. Ama bunun ani ve birdenbire meydana geldiği söylenemez. Özellikle kitle kültürü üreten ve imajı dünyanın en ücra köşelerine kadar yayabilen teknik araçların, haberleşme imkânlarının geçmişte, günümüzde olduğu gibi etkili olmadığı hesaba katılırsa, kültürler arasındaki alış verişlerin ve etkileşimlerin çok daha yavaş ve uzun bir süreç içinde gerçekleştiği daha kolay kabul edilir. Teknolojinin çağımızda oynadığı rol inkâr edilemez. Eski zamanlarda, karşılıklı etkileşimi daha çok olağanüstü zamanlar hızlandırdı. Ülkeler arasında patlak veren savaşlar, bu savaşlar sonunda toprak parçalarının fethedilmesi, ya da cesur ve gözüpek tüccarların uzak mesafeler arasında kurdukları mübadele sistemleri ve dinlerin müntesiplerini yılın belirli günlerinde bir merkezde toplamak üzere koydukları mecburiyetler, söz konusu kültürel alış verişi sağlayan belli başlı imkânlar ve yollardır.

İslâm, bu bilgi ve kültür aktarıcılığının sağladığı yararları gözeterek, her Müslümanı, bildiği doğruları başkalarına aktarma ve öğretme göreviyle yükümlü tutmuştur. Buna İslâm terminolojisinde "tebliğ" denir. Tebliğ, kelimenin sözlük anlamına uygun olarak, bir şeyi bir yerden bir başka yere aktarma, ulaştırma, iletme ve götürme demektir. İslâm, son din olarak, bütün insanlığı muhatab seçtiği için tebliğ görevine diğer bütün dinlerden çok daha büyük bir önem vermiştir. Ferdi planda, araçları ve imkânları varken, tebliğ görevini yerine getirmeyeni "suçlu ve günahkâr" sayar.

Esasında insanları, karanlıklardan aydınlığa, zulüm ve baskılardan adalete, sömürü ve yoksulluktan insan haysiyetine yaraşır bir hayata çıkarmayı amaç edinen bir dinden başkası da beklenemezdi. Dolayısıyla bu işlem yapılırken, tebliğ edilen, öğretilmeye çalışılan din'in öğretisiyle, yerleşik ve geleneksel kültür unsurları arasında çatışmalar başgösterecektir.

Tarihteki örnekler üzerinde dikkatle durulduğu zaman, yerleşik toplumun seçkinleri ve hakim güçleri, peygamberlerin tevhid çağrısına karşı, öncelikle toplumun geçmiş mirasını, gelenesel norm ve kurumlarla sürdürülen bağlılık duygularını; kavim, kabile, aşiret veya hanedan gururunu öne çıkardıkları görülür. Bu aşamada geçmişe bir referans olarak sunulan geleneğin "atalar" kültüyle özdeşleştirilmesi anlamlıdır. Halihazırdaki konumlarını gelenek formuyla rasyonelleştiren hakim güçler, her defasında peygambere "sen bizi atalarımızın yolundan, onları üzerinde bulduğumuz dininden çevirmek istiyorsun" deyip karşı çıkarlar. Bunun anlamı, kapsamlı bir değişim projesiyle ortaya çıkan peygambere karşı toplumu geçmişten, tarihten kopmakla, köksüzleşmekle tehdit etmektir. Kuşkusuz insan, alıştığı şeyi sürdürmeye yatkın yaratılmış bir varlıktır. Bu, sürdürdüğü şeyin kökleri, derin bir geçmişe dayanıyorsa, bundan kopmayı kolayca göze alamaz. Bir de buna, sözde onu yücelten ulusal tahrikler, kahramanlık, ün ve onur duyguları da eklenince, insanın, kesin ve açık bir seçimle karşı karşıya bulunduğu bir zamanda işi iyiden iyiye güçleşir. Ama peygamber, doğru bir yöntem izleyerek geleneğe ve bunun bağrında barınan kültür unsurlarına karşı saldırılarını hafifleteceğine, tersine giderek artan bir hızla artırır. Bir önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi peygamber, toplumun zihin hayatını şiddetli bir sarsıntıya, bir şoka uğratmak istemektedir. Bu işlemin can alıcı noktası, tam bu sarsıntı ve şaşkınlık zamanında aynı kararlılıkla en güçlü dayanağa, yani "atalara" da saldırılar düzenlemektir. "Atalar"a karşı bu saldırıları, en çarpıcı bir biçimde ve en panik yaratacak bir yöntemle, Tevhid bayrağının büyük sembolü İbrahim aleyhisselamın yaptığını görüyoruz:

"(İbrahim) Babasına ve kavmine: 'Neye tapıyorsunuz?' dedi. 'Putlara tapıyoruz, onlara kulluk ediyoruz' dediler, 'Peki' dedi 'Siz dua ettiğiniz zaman onlar işitiyorlar mı? Ya da size yarar veya zarar verebiliyorlar mı?'

Dediler ki: 'Hayır, ama atalarımızın böyle yaptıklarını gördük.' (İbrahim o zaman) Dedi ki: 'Şimdi gördünüz mü neye tapıyorsunuz, siz ve geçmiş atalarınız?'" (Şuara, 26/70-75)

Bu, çarpıcı örnek, İbrahim'in izlediği yöntemin sadece bir aşamasıdır. Böyle yapmakla İbrahim, kavminin zihnine önemli şüpheler ve tereddütler katmıştır. Zamanla bu olay, günlerce sitede yoğun tartışmalara yol açacak, paniği arttıracaktır. Çünkü bu şüpheler ve atalardan kalma putlara yöneltilen ağır saldırılar, sitenin zihin hayatını birden bire faaliyete, harekete geçirmiştir. Uzun zamanlardan beri gelenek olarak gelen, kendisine alışılan şey, şimdi hummalı bir şekilde tartışmaya açılmıştır. Artık putların yanılmazlıkları ve güçleri hakkında açıktan açığa ve çekinmeden konuşan biri vardır. Dolayısıyla sitenin bütün üyeleri bu yeni ve şaşırtıcı olayın dışında kalamaz; herkesin ister istemez gündemine girmiştir. Şimdi kendi kendilerine şu suali soruyorlar: "Yoksa idealize ettikleri, onlardan gelen her şeyi tartışmasız doğru kabul ettikleri ataları yanılmaz, hata işlemez kimseler miydi?" Bu soruların, herkesin zihninde şimşek gibi çaktığı, ama kimsenin bir başkasına açmaya cüret etmediği bir zamanı peygamber iyice kollar ve bir saldırı daha düzenler:

"Ya atalarının aklı bir şeye ermez ve doğru yolu da bulamamış idiyse?" (Bakara, 2/170)

Bu saldırı şaşkınlığı bir kat daha arttıracak, panik herkesin ruhunu bir ateş dalgası gibi saracaktır. "Aklı ermeyen ve doğruyu bulmayan atalar" sorusu, artık sitenin zihin hayatında zehirli bir akrep gibi dolaşmaktadır. Bu ikinci saldırı, "akıl erdirmeyi" ve "doğruyu bulmayı", insanın yüce bir erdemi olarak sunar. İnsan daima bu iki erdeme saygı göstermiştir. Çünkü bu ve buna benzer erdemler, türümüzün fıtratında karşılığı olan şeylerdir. Ancak, ataların hiç de bu erdemlere sahip olmadıkları öne sürülmektedir. Daha önce sitenin aklına, aklının hakemliğine başvurulmuştu ve kendilerine tapılan putların, onları işitmedikleri, kendilerine hiçbir yarar ve zarar sağlamaya güçleri yetmedikleri anlatılmıştı. Ama herşey kolayca ve hemencecik gerçekleşemiyor. Karşıt hakim güçler de saldırılar düzenlemektedir ve sitenin tarih bilincini, dolayısıyla kendi kendisiyle atalarının ve geçmişinin kişiliğinde övünme duygularını yükseltmeye çalışmaktadırlar. Ancak

buna rağmen İbrahim'in saldırıları durmayacaktır ve belki de son bir darbeyi indirmeye hazırlanacaktır:

"Doğrusu siz de, atalarınız da apaçık bir sapıklık içine düşmüşsünüz."

Sapıklık, şaşkınlık veya şaşırmışlık. İyiliğin, güzelliğin ve aydınlığın kesin olarak dışında kalmanın utanç verici adı. Bu, öylesine ağır ve sarsıcı bir suçlama ki, toplumun bütün hayatını, ekonomik ilişkilerini, hukuk düzenini, ahlâk yapısını, yönetim biçimini, kısaca varoluşunu hedef seçmiş, mahkum etmiştir. Daha önce "Atalarımızı üzerinde bulduğumuz şey, bize yeter." (Mâide, 5/104) diyenler, şimdi yalnızca atalarından değil, fakat kendilerinin kurduklarını sandıkları düzenden, geçmişten miras aldıkları herşeyden, öyle ki kendilerinden kuşkuya düşmüşlerdir. Bu ve aşağıda zikredeceğimiz âyet, gelenekçiliğe, geleneksel kurumlara ve bu yapının tüm kültür unsurlarına karşı açık bir başkaldırıdır:

"Allah'ın kendileri hakkında hiçbir delil indirmediği ve sizin ile atalarınızın isimlendirdiği birtakım isimler (düzme tanrılar, yalan-yanlış kurallar) adına mı benimle mücadele ediyorsunuz?" (A'raf 7/71)

Geleneğin, geleneksel yapının prestij kaybına uğramasından, açıkça ve dolaysız olarak reddedilmesinden sonra, peygambere karşı örgütlenen güçler, şimdi artık geri saymaya başlayacaklar, yeni yeni savunma yöntemleri geliştireceklerdir. Ama bu, onların gerçek ve iç yüzlerini bütün çıplaklığıyla gün ışığına çıkartmaktan başka hiçbir şeye yaramayacaktır. Onların geleneğe ve geçmişe sığınmaya dönük her girişimi, bu aşamadan sonra peygamberin çağrısına cevap veren yeni sosyal güçlerin ortaya çıkışını hızlandıracaktır.

Geleneğin içten çatlamaya uğraması ile sosyo-politik sistemin örtülü yüzünün gün yüzüne çıkması eş zamanlıdır. Bu safhada uyuşturulmuş bilincin uyanışına karşı gerçek iktidarı kontrol eden güçler, belli belirsiz bir panik içine girer, yeni yöntem arayışlarına ihtiyaç hissederler. Bu artık giderek kavranmakta olan gerçeğin çarpıtılması, tümüyle tersyüz edilmesi şeklinde belirginleşir. Yeni yöntemin ana stratejisi, peygamberleri kişisel çıkarlar peşinde koşmakla suçlamaktır:

"(Musa'ya ve kardeşi Harun'a şunu dediler:) Yeryüzünde büyüklük sizin olsun diye mi bize geldiniz?" (Yunus, 12/78) "Böylelikle kavminden önde

gelen inkarcı bir topluluk şöyle dedi: 'Bu sizin gibi bir insandan başkası değildir, size karşı üstünlük istiyor. Eğer Allah dileseydi mutlaka melekler indirirdi. Biz geçmiş atalarımızdan bunu duymadık'." (Mü'minûn, 23/24)

Bu iki ifade biçiminde, birbirinin içine ustalıkla yerleştirilmiş iki yanıltma unsuru var. Birincisi, kurulu düzene karşı baş kaldıran peygamberleri düzeni, kişisel çıkarları adına sahiplenmekle suçlamak; ikincisi, eğer gerçekten bu işi içtenlikle yapmak gerekirse bunun için peygamberin "melek" olmasını öne sürmek. Başka bir zamanda da, bu, "Yemek yiyen, çarşılarda yürüyen ve yanında melek olmayan" (Furkân, 25/7) kimsenin nasıl olur da bunca ağır ve ilâhî bir görevi yüklenmiş olduğu akla yatkın kabul edilsin, itirazıyla tartışmaya açılmak istenir. Öyleyse bu, içtenlikle yoksulların haklarını savunan, zulme ve sömürüye karşı çıkan bir görevli değil, tam aksine kişisel çıkarları doğrultusunda hareket eden biri olmalı. Bu uydurma iddialara karşı, peygamberler bu sefer, tarihten tanıklar getirecekler ve geçmişte de aynı görevi kendileri gibi insan olan elçilerin yüklendiğini anlatacaklar. Bunun yanında, bu yaptıklarına karşılık hiçbir "ücret" istemediklerini, yoksulları, ezilmişleri ve hakikati arayanları şeytana ve onun emrinde çalışan hakim güçlerin kurduğu müşrik düzenine karşı ayaklandırmak üzere Allah tarafından görevli kılındıklarını söylemekle yetineceklerdir. Bu, bir anlamda peygamberlerin "tarihin tanıklığı"na başvurmaları yöntemidir ki, kavimlerinin hakim güçlerinin çokça kullandığı yöntemle her ne kadar bir benzerlik gösteriyorsa da aslında benzer değildir. Buna ileride dönme fırsatını bulacağız.

Geleneğin ve geçmişe bağlılığın gerçekte hangi amaçlarla kullanıldığını bundan sonraki gelişmede daha iyi kavramaktayız. Bu, başta işaret ettiğimiz gibi, her türlü iki yüzlülüğün, zulmün, şirkin ve sömürünün tarihle, geçmişle ve gelenekle maskelenmesi, kamufle edilmesidir. Peygamber yoğun saldırılarını ard arda sıraladıkça, gelenekçi toplumun maskeleri birer birer inmekte, gerçek her an biraz daha gün ışığına çıkmaktadır. Bu safha, ataların da, gelenek ve geçmişe bağlılık duygularının da, aslında hakim güçlerin elinde bir paravana, arkasında gizledikleri yalancı bir örtü olduğunu koyar; ancak çok ilginçtir, savunma yine de ataların arkasına gizlenerek yürütülmek istenmektedir:

"Allah dileseydi ne biz, ne de atalarımız O'ndan başka hiçbir şeye tapmazdık ve O'nun emri olmadan hiçbir şeyi haram kılmazdık, dediler. Onlardan öncekiler de böyle yapmıştı." (Nahl 16/35)

Hakim güçler, atalarının arkasına gizlenerek, işledikleri cinayetlere, sürdürdükleri haksızlıklara ve insan haysiyetini ayaklar altına alan müşrik sistemlerine bu sefer "tarihin kaderciliğini" eklemektedirler ve olup bitenlerin Allah'ın iradesine uygun olduğunu savunmaktadırlar. Bu, bir anlamda peygamberin silahlarını elinden alma taktiğidir. Ancak "haram" işlediklerini artık kendileri itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Ortada insanı çürüten bir yapı vardır, iki yüzlülük vardır; buna kendileri de evet demektedir. Mekkeli müşrik sınıflar:

"Eğer yanımızda evvelkilerden bir kitap olsaydı, kuşkusuz biz de Allah'a ihlasa erdirilmiş kullarından olurduk" (Saffat 37/168-179) sözleriyle bu tarihsel kaderciliği öne sürmüşlerdir. "Onlar çirkin bir kötülüğü işlediklerinde: 'Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk' derler." (A'raf 7/28) Aslında bu gerekçelerin tümü geçersizdir. Çünkü peygamber Allah'ı bütün yönleriyle tanıtmaktadır. Allah, herşeyi yaratmıştır, yeryüzünde adaleti ve barışı önermektedir. Zulmü sevmez, şerefsizliğe, iki yüzlülüğe ve sömürüye karşı çıkılmasını ister. Öyleyse hakim güçler, yalan söylemektedirler ve Allah'a iftira atmaktadırlar. Allah'a karşı yalan uyduran ve iftira edenden daha zalim kim olabilir?

Görülüyor ki, halkı soyanlar ve haksızlığı geleneğe ve geçmişe bağlılık duygularından yola çıkarak kurumlaştıranların öne sürdükleri bütün iddialar havada bırakılmakta, böylece genel-geçer saydıkları bütün nedenler bir bir çürütülmektedir. Bu, peygamberin ve Tevhid çağrısının yoksullar ve baskı altında tutulan zayıf kitleler adına çarpıtılmış tarih bilincine, gelenekçiliğe ve bunun tüm kültür unsurlarına karşı geliştirilmiş meşru ve anlamlı bir savunmadır.

Geçmişe Karşı Koyma

Şimdiye kadar, peygamberlerin kendi kavimleriyle olan ilişkilerinde, hakim güçlerin Tevhid inancına karşı sergiledikleri tutumlarını ana hatlarıyla çizmeye çalıştık. Bu bölümde, kısaca aynı gücün bu tutumunun tam

aksi olan bir başka tutumuna değineceğiz. Belki bu, ilk anda insana şaşırtıcı gibi gelebilir. Çünkü referans verdiğimiz örneklerde toplumun önde gelen kesimleri, tarihe sığınarak toplumu kendi geçmişine bağlamak istemişlerdi. Şimdi ise yepyeni ve ters yönde geliştirilen bir yöntem izlediklerini, yani bu sefer tarihi inkar ettiklerini, geçmişi horladıklarını görmekteyiz. Biçimsel anlamda bu, gerçekten önemli bir çelişkiyse de, temelde, hakim güçlerin, aslında geçmişe sığınma ve geleneğe yapışma tavırlarının nasıl içten olmadığını, daima geçmişlerini, gelenekleri ve ataları varolan sistem içinde ayakta tuttukları ilişkiler düzeni adına maske olarak kullandıklarını göstermesi bakımından ilginçtir.

Buna bir anlamda "çağdaş yeterlilik" diyebiliriz. Çağımızın insanı bu tutuma hiç de yabancı değildir. Tarihte görülmektedir ki, toplumlar yarattıkları yeni kültürleri başlangıçta büyük bir dinamizm ve hareketlilik içinde hayata geçirmişlerken, sonraları bu yarattıkları değerlerin esirleri olmuşlardır ve artık yeterlilik kazandıklarını sanmışlardır. Çağdaş düşünce, "akıl, bilim ve özgürlük" gibi son tahlilde insanî fıtratın bir yönünde karşılık bulabilen değerleri öne çıkarır; bu yüzden dinamik kavramlar ve idealler bağlamında daima ilerlemeye, daha mutlu bir geleceğe ve evrimleştirilmiş bir akla, insanî sorunların çözümünü üstlenmiş bir bilgi türüne (bilimsel bilgiye) vurgu yapar. Söz konusu değerler, bir zamanlar büyük bir dinamizmin kaynaklarıydı; ama bugün kaskatı dogmalar olarak insanı âdeta bir kısır döngü, kapalı bir sistem içinde hapsetmek gibi trajik bir fonksiyon görüyorlar. Özellikle modern telakki, tarihte denenip test edilmiş geleneksel değerleri reddetmeyi aklın, bilimin ve medeniyetin bir erdemi olarak görür. Tarihe karşı takınılan bu yıkıcı tutum, zamanımızın insanını tarihten gerekli dersleri çıkarmaktan alıkoymakta, onun varlıkla ilişkisini koparmaktadır. Böylelikle tarihin anlamı kalmamakta, insan kendini tarihi kuran bir özne konumunda algılarken, aslında tarih-dışı bir perspektife atmaktadır. Bu perspektif algı düzeyi gibi boş, amorf, herhangi bir amaç ve anlamdan yoksundur.

Tevhide karşı kültürlerin insan telakkisini yönlendirdiği geçmiş toplumlarda da buna benzer trajedilere rastlamak mümkün. Geçmişte, kendi yeterliliklerine iyice inanmış (müstağni) görünen toplumun ideologları ve

kültür üreticileri, tarihe karşı en acımasız saldırıları yapmaktan çekinmemişlerdir. Aslında amaç, daima şirk adına Tevhid'e karşı koymak olmuştur; ama bu karşı koyma, zaman zaman tarihle bağları güçlendirmek şeklinde yapılmışken, zaman zaman tarihi inkar etmek, onun değerlerini horlamak şeklinde de olmuştur. Gelecek bölümde göreceğimiz gibi, peygamberler ne zaman insan tarihinin Tevhid ve şirk ekseninde cereyan eden olaylarına göndermelerde bulunmuşlarsa, işte o zaman karşıt kesimlerin tarihe karşı aşağılayıcı bir tutum içine girdiği görülür. Bu tutumda tarih, yalnızca bir eski kalıntı, uydurulmuş masallar yığını (esatir) ve köhnemiş bir eski zaman hatırasıdır. Entellektüel düzeydeki bu tarih yaklaşımının yıkıcı olmadığı söylenemez. Böyle zamanlarda yapılan şey, etkiye aynı oranda ve mukabil bir yöntemle tepki gösterip tarihin tümüne, geçmişte yüceltilen hakiki değerlere olduğu gibi sahiplenmek değil; fakat bugün yürütülmekte olan bir mücadelenin köksüz olmadığını, tarihin her döneminde yaşadığını ve kendisini temsil eden gruplar bulunduğunu anlatmaktır. Buna belki, insanın tarihe duyduğu beşerî tutku, geçmişe olan bağlılık duygusunu tatmin arzusu diyebiliriz. Fakat olumlu anlamda peygamberler bir tarih bilincini oluşturmaya her kalkıştıklarında, buna karşı olumsuz bir bilinç uyandırılmaya çalışılır. Böyle bir bilinç oluşturulurken de kullanılan deyimler ilgi çekicidir:

"(Hud, Âd kavmine şöyle dedi:) 'Kuşku yok, ben size gönderilmiş güvenilir bir peygamberim. Artık Allah'tan korkun ve bana itaat edin. Sizden buna karşı hiçbir ücret (karşılık) istemiyorum; benim mükâfatım âlemlerin Rabbinden başkasına ait değildir. Siz, her yüksek yerde bir işaret inşa edip eğlenir misiniz? Ebedî kalacağınızı umarak sanat yapıları edinir misiniz? Tutup yakalayıverdiğinizde zorbalar gibi yakalar mısınız?" (Şuara, 26/125-130) "...Dediler ki: 'Öğüt versen de, verenlerden olmasan da, bize göre birdir. Bu, evvelkilerin âdetinden başkası değildir'." (Şuara, 26/136-137)

Bu âyetleri derinliğine tahlil ettiğimizde yepyeni bir fenomenle karşılaşırız. Hud peygamber, öncelikle kendisini güvenilir, doğru bir peygamber olarak takdim etmekte, kendi kavmini Allah'ın çizdiği yönde yaşamaya çağırmakta, sonra buna karşılık bir ücret istemediğini beyan etmektedir. Bu, Allah'tan elçi olarak gönderilen bir peygamberin kendini halkına tanıt-

masıdır. Fakat bundan sonra üç ana nokta üzerinde durulmakta ve eleştirilmektedir. Bunlar da, Âd halkının eğlenmek için yüksek yerlerde şatolar, villalar kurması; hiç ölmeyecekmiş gibi dayanıklı sanat ve medeniyet eserlerini inşa etmesi; ve zayıflara karşı zorbaca davranmasıdır. Bu üç eleştiri noktası, Âd toplumunun yaşama tarzı, yönetim biçimi, sanat ve medeniyet anlayışını ortaya koymaktadır. Demek oluyor ki, bu kavim, hayatı bir eğlenme ve hoş vakit geçirme süreci olarak algılamakta, sahip olduğu dünya görüşünü yansıtacak sanat ve medeniyet ürünlerini üretmekte ve güçsüz kitlelere hoşgörüsüz ve baskıcı davranmaktadır. Bu üç önemli vurgu, çağımız toplumlarını da bir anlamda tarif etmeye yeter. Bu toplumlarda da hayatın amacı, rahat ve konfor içinde yaşamak, dünyanın geçici zevklerinden mümkün olduğunca yararlanmak ve bu amacın gerçekleşmesi yolunda sayısız kurumlar, endüstriler geliştirmektir. Eğlence merkezleri, dev stadyumlar, büyük müzik salonları, konservatuar binaları, denize açık villalar, iç dekoru milyonlara varan şato gibi yalılar vb.. Bu temel kalkış noktası, kendi mantığına uygun düşecek bir sanat ve medeniyet anlayışını sergilemektedir. Uluslararası sömürü odakları, dikta yönetimleri ve zindanlarda insan haysiyetini ayaklar altına alan işkence yöntemleri.

Hakiki amacından sapan bir sanat ve medeniyet, soysuzlaşmış bir yönetim, peygamberin değiştirmekle yükümlü olduğu temel hususlardır. Doğru yolda olduğunu sanan –ki bu yol, kendi istek ve tutkularını, dünya hayatını rahat ve konfor içinde yaşama arzusunu eksen seçen Âd kavminin yaşama tarzıdır ve bu çok yönlü bir dejenerasyonu ifade eder; bundan dolayı Âd kavminin bu çürümüşlüğü tarihe "adi" olan herşeyin ilk kopyası sıfatıyla geçecektir– Âd kavminin önde gelenleri tüm bu eleştirileri, umursamazlıkla karşıladıklarını, kulak asmaya değer bulmadıklarını öne sürdükten sonra, bu tepki ve eleştirileri "evvelkilerin âdeti" olarak nitelemektedirler.

Âyette "âdet" olarak çevrilen kelime, "hulûk" olarak geçer. Yaratma ve ahlâk kavramlarıyla da yakın ilişkisi olan bu kavram, aynı zamanda ruhsal düzen içinde davranışların tekrarını, bir alışkanlığı ya da huy'u ifade eder. Bundan hareketle, Âd kavmi önde gelenleri, Hud'un eleştirilerini, geçmişten kalma ve her olumlu çabaya karşı geliştirilmiş olumsuz bir huy,

kötü bir alışkanlık olarak yorumlamaktadırlar. Bu yorumda, geçmişin geriliği, köhneliği, değerini ve önemini kaybetmişliği ile bugün varılan bilgi ve teknik düzeyin üstünlüğü, toplumun kendi kendine yeterli kültür ve bilim birikimine ulaştığı suçlaması da var. Biz buna, tümüyle bir aldanma olan zanla desteklenen, hayatı ve insanı eksik bir bilgiyle yorumlayan çağdaş yeterlilik adını verebiliriz. Oysa bu savunma derinliğine doğru deşildiğinde, gerçekte ne kadar temelsiz dayanaklar üzerinde oturduğu bütün çıplaklığıyla ortaya çıkar.

İslâm'ın tarih görüşüne karşı bir kontra atak şeklinde geliştirilen ikinci savunma türünün dayanağı, "esatir" kavramında ifadesini bulur. Esatir'in hangi anlamlarda kullanıldığına baktığımızda, bunun geçmişe ve tarihe karşı etkili bir silah, fakat aslında tarihsel hiçbir olgunun teyid etmediği salt bir suçlama olduğu görülür. Ancak bunun suçlamada bir araç olarak kullanılması demek, gerçekten de tarihte "esatir" denen olaya hiç rastlanmadığı anlamına gelmez. Esatir, geçmişin uydurma haberleri, aslı-astarı olmayan rivayetleri, dilden dile dolaşan masal, efsane ve mitoloji demektir. Doğruluğu hiçbir zaman ispatlanmamış sayısız hikaye ve rivayetin halkın dilinde abartıla abartıla ve kuşaktan kuşağa aktarılması esatirin oluşmasında önemli rol oynar. Esatir ya da efsanevi rivayetler, akıldışı olaylarla yüklüdür ve büyük oranda herhangi bir maddî gerçeklik ifade etmezler. Ancak buna rağmen esatirin örgüsünde bir iç tutarlılık var. Böyle de olsa, esatir kaynağı belirsiz yalan ve uydurma rivayetlerden ibaret olur. İnandırıcı ve akla yatkın olmaktan uzak olan efsanevi rivayetler ile peygamberin getirdiği vahy özdeş tutulur:

"Dediler ki: 'Bu (Kur'ân) onun başkasına yazdırıp da, kendisine sabah akşam okunmakta olan evvelkilere ait uydurma, masallardır'." (Furkan, 25/5) "Dilersek biz de bunun benzerini söyleriz; bu, eskilerin uydurma masallarından (esatir) başkası değildir." (Enfal, 8/31)

Kuşkusuz, Kur'ân ya da Allah'ın kelamı olarak vahyedilen diğer kitaplar, geçmişlerin uydurma masalları olarak tarif edilirken, insanları yeni ilkeler etrafında toplanmaya çağıran dinin inanç ve maddî yapısı hedef seçilmekle kalmıyor, bu sayede sözü edilen tarihî gerçeklikler de inkâr edilmiş oluyor. Elbette bu, Tevhid inancına karşı mücadele yürüten güç-

lerin herhangi bir tarih görüşüne sahip olmadıkları anlamına gelmez; belki tam aksine, burada iki ayrı tarih görüşünün çatışması söz konusudur. İşte bu süreçte, peygamber, çürümekte olan toplumsal yapının tarihe endeksli bütün dayanaklarına şiddetli eleştiriler yöneltirken, bu arada yeni bir tarih görüşüne de kapıları aralamaktadır. Böylece anlaşılacaktır ki, İslâmî öğreti, tarih karşısında belli nedenlerle olumsuz bir tutum içine girerken, bunu "özel" birtakım amaçları gerçekleştirmek –söz gelimi tarihin örtüsü altında uyuşmuş bilinci özgürleştirmek– amacıyla yapmakta, fakat bu arada tarihin kendisini ve tarihsel yürüyüşü esnasında salih insan ve toplulukların bugüne devrettikleri mirası inkâr etme gibi bir yanlışlığa düşmemektedir. Çünkü aşağıda, ana hatlarıyla göstereceğimiz gibi, eğer İslâm, tarih denen olaya, yaşanmış bir gerçekliğe karşı çıkarsa o zaman Tevhid mücadelesine ve dolayısıyla kendi geleneksel misyonuna karşı çıkmış olacaktır.

İSLÂM VE GELENEK

Aldıkları vahyi insanlara tebliğ etmekle yükümlü olan Peygamberler, kendi haklılıklarına inandırıcı kanıtlar göstermek amacıyla zaman zaman tarihin tanıklığına başvururlar. Bundan sadece Âdem aleyhisselam'ı istisna edebiliriz; çünkü Âdem insanoğlunun ilk babası ve yeryüzündeki beşerî tarihin ilk halkasını temsil eder. Benzer şekilde ilâhî kelamın doğruluğunu reddeden karşıt güçler de aynı şekilde haklılıklarına makul dayanaklar arama düşüncesiyle tarihe, geçmişe ve geleneğe birtakım göndermelerde bulunurlar.

Burada iki farklı söylem arasında ortak bir benzerliğe rastlayabiliriz. Ancak bu, son derece biçimsel bir benzerliktir; yakından bakıldığında Tevhid ile şirk arasındaki fark ne ölçülerde derin ise, tarih ve gelenek konularında da aradaki fark bu ölçülerde derindir. Buna en iyi örnek, iki ayrı söylem biçiminden birinin doğrudan aşkın bir âlem tasavvuruna dayanması, diğerinin aşkın olanı dünyevi olanın içine hapsederek salt bir dünya görüşüyle yetinmesidir. İki söylem arasındaki mahiyet farkının yeterince farkında olmayanlar, biçimsel benzerliklerden hareketle, tarihin kırılma zamanlarında insanoğluna yeni ufuklar işaret eden Tevhid inancının tari-

hi önemsemediği, geçmişi her durumda geleneksel yapıların küflenmiş ambarı şeklinde görüp insanî gelişmeyi geçmişten ve gelenekten, gelenek aracılığıyla varlığını sürdüren örf ve âdetlerden, yerel ve yöresel telakki ve davranış biçimlerinden korumaya çalıştığı zehabına kapılabilirler. Doğal olarak bu yanlıştır. Çünkü eğer İslâm bütün tarihsel zamanlarda her defasında bir başka peygamberin yenilenen çağrısıyla insanları ortak bir mesaja, kısaca dinlerin ve hikmetin aşkın birliğine çağırıyorsa, bu, yukarıda iddia edilenlerle örtüşme halinde olmaz.

Kısaca İslâm'ın tarih görüşünün "tarihte birlik ve birliğin sürekliliği" ilkesine dayandığını söylemek mümkün. "Tarihte birlik" ilkesi, ilk insan Âdem aleyhisselam'dan günümüze kadar her dönemde ve her toplulukta Tevhid inancının insan bilincinde ma'kes bulmasına çalışan peygamber tebliğinin özü (nübüvvet misyonu); "birliğin sürekliliği" ise peygamberleri ve onların tebliğlerini bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlayan gelenektir. Bunun en çarpıcı örneği, son Peygamber'i muhatap alan ilâhî emrin, Hz. Muhammed'den (sallallahu aleyhi ve sellem), önce kendisine, sonra kendisinden önce gelmiş ve aynı misyonu yerine getirmekle yükümlü kılınmış diğer peygamberlere inanmasını istemesidir:

"Peygamber kendisine Rabbinden indirilene iman etti, mü'minler de tümü Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve elçilerine inandı. 'O'nun elçileri arasında hiçbirini (diğerinden) ayırdetmeyiz. İşittik ve itaat ettik. Rabbimiz bağışlamanı (dileriz.) Varış ancak Sana'dır' dediler." (Bakara, 2/285)

Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene inanacak, onu izleyen ve yeni bir dinî cemaatin üyesi mü'minler de, kendisine, ona indirilene ve geçmiş peygamberlere inanacaklardır. Bu temel ilke, aynı zamanda "kesintisizlik" veya birliğin sürekliliği ilkesine işaret eder. Bu şu demektir: Tarih boyunca her dönemde ve her insan topluluğuna bir peygamber gelmiş, kavmini Tevhide çağırmış, mukavemetle karşılaşmış ve fakat az veya çok, güçlü veya güçsüz bir ümmet teşekkül etmiştir. Bu, bugün, dünya coğrafyası üzerinde çeşitli bölgelere dağılmış ve çeşitli kimlikler etrafında toplanmış insanlık ailesinin şu veya bu biçimde ortak bir tarihi paylaştığını göstermektedir. Bir anlamda ortak tarihsel kökleri olan bütün kavim ve kabilelerin geleneksel kültürlerinde Tevhidin belirli-belirsiz izleri var.

Eğer Tevhid ve şirk arasında süren mücadelenin önümüze açtığı perspektiften farklı kavim ve toplulukların kendilerine özgü kültürlerine, yerel ve yöresel örf ve âdetlerine bakacak olursak, tarihin muhtelif zamanlarında bütün insanlığın ortak bir noktada buluştuğunu, bu noktanın Tevhid ve şirk arasında süren farklı tercih ve mücadele ekseninde tecellî ettiğini görmemiz mümkündür.

İnsan kültürünün teşekkülünde Tevhid'in payı kadar ve hatta ondan da fazla şirkin payı var; çünkü Kur'ân'ın işaret ettiği gibi insanların çoğu inanmaz (Ra'd, 13/1) ve bu inanmayan çoğunluğun peşinden sürüklendiği karizmatik liderler, kutsal formuna büründürülmüş nesneler, yaşama tutkusu vb. şeyler bu kültürün teşekkülünde rol oynamaktadır.

Burada herhangi bir kavmin kendi kültürünü sırf kendi kavmine özgü olması hasebiyle yüceltmesinin yanılıtıcı olacağı noktasına dikkat çekmek gerekir. Ulus devlet düşüncesiyle birlikte, ulusal kültürlerin önem kazanmaya başlaması, bir devletin kendine referans olarak aldığı kültürü yüceltmesine, neredeyse mutlaklaştırmasına yol açtı. Gerçekte ise bir kavmin, sadece kendine ait olmasından dolayı mensup olduğu kültürü yüceltmesiyle kendine tapınması aynı şeydir. Çünkü kültür hiçbir zaman nötr değildir; kültürü hangi kaynakların beslediği önemlidir. Bir kavim kendi kültür kökleri arasında Allah'ın birliğine, ahlâkî sorumluluğa, insana ve tabiata karşı alçakgönüllü olmaya, derin ve manevî erdemlere dayanan unsurlar bulabileceği gibi, tam aksine şeyler de bulabilir.

Bu açıdan özellikle ulus devlet fikriyle beraber ortaya çıkan ulusal kültür düşüncesinin insanoğlunun tarihsel birliğini parçaladığını, tarihteki şirk eğilimlerini öne çıkardığını söylemek mümkün. Eğer ardı arkası kesilmeyen etnik çatışmaların, dünyayı kan gölüne çevirmeye azmetmiş ulusçu ideolojilerin önüne geçilmesi gerektiğine inanılıyorsa, tarihteki aşkın birliğin bugünkü insan ailesi için birleştirici bir referans olacağını unutmamak lazımdır; bu da Tevhid düşüncesinin hayatın merkezine taşınmasını zaruri kılar.

Ulus fikri yeni olmakla beraber, etnisite ile din arasındaki özdeşlik dolayısıyla köklü bir duygu ve bir tutum alış olarak yahudi külütüründe görülür:

Belki kendilerine tarihte en çok peygamber gönderilen İsrail kavmidir. Kur'ân'da İsrail kavminin peygamberlerinden ve kendi kavimleriyle olan ilişkilerinden uzun uzun söz edilir. Yakub, İshak, Musa, Süleyman ve Davud gibi peygamberler (aleyhimüsselam) İsrail kavmini Allah'ın birliğine ve bu kavmi Allah ve başka kavimler karşısında alçakgönüllü olmaya çağıran peygamberlerdir. Ne var ki İsrail kavmi, buna peygamberlere büyük sıkıntılar çektirmek, onlara iftira etmek veya öldürmek suretiyle cevap vermiştir. Kur'ân'da açıkça "İsrail kavmine büyük nimetler verildiği ve diğer insanlara üstün kılındıkları" haber verilir. Ama buna rağmen Allah'a en çok isyan eden, kendi hemcinslerine ikiyüzlü davranan, gerçekleri bile bile gizleyen, kendilerine vahyedilen kitapları tahrif etmeye kalkışan yine bu kavim olmuştur. Peygamberleri kendileri gibi, zina eden, haksızlık yapmaktan çekinmeyen, insanları soyan ve despot davranan kimseler olarak dinî metinlere ve kaynaklara geçiren İsrail kavminin, tarih boyunca âdeta peygamberlerin getirdiği her şeyin tersini izlemek için özel bir çaba gösterdiği söylenebilir. En çok peygamberin gelip geçtiği bu kavim, peygamberin çağrısından en az yararlanan bir kavim olarak tarihe geçmiştir. Din ve etnik'in birbiri içinde yer aldığı Yahudilik ve bunun sömürücü siyasal ideolojisi olan siyonizmin nasıl aslı-astarı olmayan yakıştırma ve yalanlarla dinî bir kılığa ve bir peygamber çağrısına dayandırıldığını aşağıdaki örnek göstermektedir:

Otantik vasıfları kaybolmuş yahudi kaynaklarına göre Hz. Musa, İsrailoğullarını Firavun'un despot yönetiminden, kısaca kölelikten kurtardıktan sonra onlara şu çağrıda bulunmuştur:

"Ve Mısırlıların gözlerinde bu kavme lütuf vereceğim ve vaki olacak ki, gittiğiniz zaman eli boş gitmeyeceksiniz. Her kadın, komşusundan ve evinden olan misafirinden altın ve gümüş şeyler isteyecek, giyecek şeyler isteyecek. Ve oğullarınızı ve kızlarınızı onlarla süsleyeceksiniz ve Mısırlıları soyacaksınız." (Çıkış: 3/21) "Ve İsrailoğulları, Musa'nın sözüne göre yaptılar. Ve Mısırlılardan gümüş şeyler ve altın şeyler ve yiyecekler istediler. Ve Rab, Mısırlıların gözünde kavme lütuf verdi. Ve istediklerini verdiler ve Mısırlıları soydular." (Çıkış: 12/35)

Bu sözde peygamber emri olan ve Allah'tan kendileri için öngörülen soygun, başkalarını aldatma ve mallarını çalma, Yahudilik'te doğal bir hak

algılanmakta, üstelik dinî bir temele dayanmaktadır. Musa'nın kardeşi ve yardımcısı Harun'a da şu iftirayı yakıştırmaktadırlar:

"Ve dağdan inmek için Musa'nın geciktiğini kavim görünce, kavim Harun'un yanına toplandı ve ona dediler: Kalk, bizim için ilahlar yap, önümüzden gitsinler, çünkü Musa'ya, bizi Mısır'dan çıkaran bu adama ne oldu bilmiyoruz. Ve Harun onlara dedi: Kadınlarınızın ve kızlarınızın kulaklarındaki altın küpeleri çıkarın ve onları bana getirin. Ve bütün kavim, kendi kulaklarındaki altın küpeleri kırıp çıkardılar ve onları Harun'a getirdiler. Ve onu ellerinden aldı ve oymalı aletiyle onlara biçim verdi ve onu dökme bir buzağı yaptı. Ve dediler: Ey İsrail, seni Mısır diyarından çıkaran ilahların bunlardır. Ve Harun onu gördü ve onun önüne bir mezbah yaptı. Ve Harun ilan edip dedi: Yarın Rabbe bayramdır. Ve ertesi gün erken kalktılar ve yakılan takdimeleri sundular ve selamet takdimelerini getirdiler. Ve kavim yemek ve içmek için oturdular ve oynamak için kalktılar." (Çıkış: 32/1-6)

Bu olay, İsrail kavminin başkalarını soyarak elde ettiği malı, altın ve gümüşü tanrılık katına çıkarıp ona tapınmasını sembolize eder. Bu ve buna benzer daha birçok akıl almaz şeyler bir yahudi felsefesi ve bir yahudi ulusal kültürü oluşturmuştur. Bu kültürün temelinde yahudi ırkının Tanrı-Yahova tarafından insanlığa efendi olarak seçilmesi, yahudinin bütün insanları soymaya ve sömürmeye hak kazanması düşüncesi yatmaktadır. Üstelik bu din tahrifi Yahudilik dininde pek erken bir tarihte başlar, yani daha peygamberleri hayattayken görülür.

İslâm daha farklı bir perspektiften hareketle, helezonik zamanlardan oluşan bir çevrimi yaşayan insanın kozmik ve insanî zamanları bir anda içine alan bir tarih görüşünü öne çıkarır. Kur'ân'ın, tarihten verdiği olumlu örnekler, insanın bilincinin bu iki uç arasında salınımının bir hikâyesidir; eğer insan tarihle olumlu bir bağ kuracaksa sahici atası İbrahim'i örnek alacaktır:

"Ey İman edenler, rükû edin, secde edin, Rabbinize ibâdet edin. Hayır işleyin ki umduğunuza eresiniz. Allah uğrunda, O'na yaraşır şekilde cihad edin. O, sizi seçti ve dinde size bir güçlük yüklemedi; atanız İbrahim'in dini(nde olduğu) gibi." (Hacc, 22/77-78)

Zamanın kendi aslî tabiatına uygun aktığı bu türden örnekler, kendi çağını yaşayan insanın tarihle beraberliğini sağlar ve bütün zamanları içine alan tevhidî bir bilincin uyandırılmasına çalışılır. Zamanın ontolojik tabiatına aykırı süren olaylarla girişilen mücadelede insan, köksüz değildir, kendi geçmişiyle sahici, olumlu bir bağ içindedir ve tarihe yabancılaşmamıştır. Kendini, insanlığın başlangıcından bugüne kadar süren kesintisiz bir mücadele zincirinin tabiî ve meşru bir halkası olarak görür:

"Allah, size açıklayarak anlatmak, sizi, sizden öncekilerin sünnetlerine iletmek ve tevbelerinizi kabul etmek ister." (Nisâ, 4/26)

İşte bu evrensel ve kesintisiz bir tarih bilincidir. Köksüzlüğe, yabancılaşmaya karşı geliştirilmiş sürekli bir bağdır. Kesintisizliğin ve tarihte hiç eksilmeyen birliğin kendisinde akıp gittiği sürekliliğin teyidir. Allah adına ve zayıflar yararına, zulme, haksızlığa, sömürüye ve şeytana karşı nesilden nesile süren bir mücadele geleneği. Eğer "gelenek" denen fenomene, haklı ve meşru bir anlam aranacaksa, bu, ancak böyle bir anlam olabilir, Yani Allah'a inanma ve yalnızca O'na kullukta bulunma geleneği; şeytana, şerefsizliğe ve sömürüye karşı her şart altında mücadele etme geleneği. İnsanlık ve tarih böyle bir geleneği yaşamış, korumuş ve sürdürmüştür; kuşkusuz bugün de yaşamakta, korumakta ve sürdürmektedir.

Belki bu çerçevede şekillenen bir Tevhid geleneğine artık "sünnet" diyebiliriz. Bu sünnet, tarihin gelişme seyri boyunca bizim gibi daha onbinlerce ve milyonlarca muvahhid tarafından paylaşılmıştır. Bugün biz de bunu paylaşıyor ve sürdürüyoruz. Tarih ve insan, ortak bir akışın, Allah'tan gelip yine Allah'a doğru yol alışın iki esaslı fenomeni; biri yol, diğeri yolcu. Birlik içinde ve kesintisiz olarak Allah'a doğru süren bir yürüyüş, kutsal yolculuk. Bu, ibâdetlerimizin, bütün yapıp ettiklerimizin anlamını kutsal ve meşru bir temele dayandırır. Peygamber Efendimiz'e Allah adına kesilen kurbanın anlamını soran bir sahabiye Allah Resulü'nün verdiği cevap bunu ifade eder: "Kurban, atanız İbrahim'in sünnetidir."[22]

Bu perspektiften bütün insan kavimlerinin ve kimliği ne olursa olsun bütün içtimaî hayat süren toplulukların tarihsel geleneğinde ve onları kendi geçmişlerine bağlayan köklerinde peygamberlerin ve Tevhid müca-

[22] İbn Mâce, el-Ezahi, 3

delesinin şu veya bu şiddette izleri vardır. Her insan topluluğunun, kendi tarihinde peygamberin izlerini araştırıp bulması ya da onu geçmişine bağlayan örf ve âdetlerini bugünkü Tevhid dininin ilkeleri ve kavramları doğrultusunda yeniden yorumlaması; tarihteki sürekliliği, insanlığın bir kökten geldiği düşüncesini geliştirecek, birlik tezini güçlendirecektir. Benim de tarihimde, senin de ve bir başkasının da tarihinde Tevhid inancının etkileri vardır; bizim tutum alışlarımıza, dış uyarıcılara karşı gösterdiğimiz reflekslerimize bir şekilde sinmiştir. Çeşitli kılıklara bürünmüştür; kimi zaman kendini açığa vurarak, kimi zaman gizlenerek bugüne kadar gelmiştir. Biz hepimiz, aynı kökteniz; eğer gerçek böyleyse benim, senin ve bir başkasının (yani öteki'nin, diğeri'nin ve onlar'ın) arasında ne fark kaldı? Hepimiz aynı ailenin çocuklarıyız; mayamız toprak, yaratıcımız bir olan Allah'tır. Öyleyse niçin bizim de, geçmişteki atalarımızın da rabbi olan Allah'a dönmüyoruz ve saflar halinde toplanıp bir arada yaşamıyoruz.

Kuşkusuz bu düşünme şekli, duruma göre fazlasıyla iyimser ve safdil, duruma göre ütopiktir. Çünkü yukarıda Yahudilik örneğinden hareketle işaret etmeye çalıştığımız gibi, Tevhid kadar ve hatta ondan fazla şirkin ve isyanın da bir geleneği vardır. Dolayısıyla bütün insanlığın Tevhid inancı etrafında toplanmasını önerirken bunun gerçekleşmesini hemen bekleyemeyiz. Ama bu bilinç, dünyanın farklı coğrafî bölgelerinde mücadele veren, etnik kökeni, rengi ve dili farklı çok sayıdaki Müslüman cemaat ve topluluklar arasında ortak bir duygunun, ortak bir geçmişin ve ortak bir amacın meşru anlamıdır.

Geleneğin Kurucu Unsurları

Ana hatlarıyla çizmeğe çalıştığımız teorik çerçeveden, İslâm'ın ilke olarak geleneğe değil, ama meşru kurucu değerini yitirmiş ve belli bir konjonktürün şartlarında teşekkül etmiş formdan ibaret kalmış "geleneksel yapı"ya –artık buna yalınkat "gelenekçilik" demek mümkün– karşı bir din olduğu hususu anlaşılmaktadır. İnsanı, tarihi ve dolayısıyla sosyal hayatı kesintisiz bir hareket içinde kabul eden bir dinin "değişme" fenomenine de karşı olduğu söylenemez. Üzerinde durulması gereken husus, kendi meşru ve tabiî bağlamında "gelenek" ile meşru ve tabiî bağlamından koparılmış

"geleneksel yapı" ya da "gelenekçilik" arasında yapılması zaruri olan ayırımdır. Geleneksel yapı, hareketin aksine durgunluktur. Geleneği vareden kurucu değer flulaştığında gelenekçilik zuhur eder ve bu durum değeri, kurucu ilkeyi davranışın özünde giderek eriten, yok eden bir tekrara dönüşür. Durgunluğun ve tekrarın tek geçerli formu vardır, o da alışkanlıktır. O halde, bu anlamda insanı, yapıp ettiklerinin bilincinde olmaya davet eden İslâm, kaçınılmaz olarak geleneksel yapıyla çatışmak zorundadır.

Bilinç, insanın bütün evrendeki diğer varlıklara göre ayırıcı vasfı, imtiyazıdır. İnsan, bilgiyle varlığın, yaratılışın, yaşamanın ve ölümün farkında, ayırdında olur; işte bu olay bilinçtir. Kişi bilinç olayını yüklendikten itibaren sorumlu olur. Hukuk dilinde buna "mükellefiyet çağı" denir. Mükellef, en başta kendisini, çevresini, tabiatı ve tarihi yorumlayarak, elindeki bilgi kaynakları ve araçlarıyla ölçerek "temyiz" eder. Temyiz, ayırdedebilme yeteneği ve gücüdür. Akıl hastaları bu önemli insanî güçlerini kullanamadıkları, yeteneklerini kaybettikleri için sorumlu olamazlar. Böylelikle, her şeye bilginin yön verdiği bir evrende bilinç, bütün davranışlarda ve sosyal dinamiklerin kaynağında yatar, hayata anlam katar. Bilgiden yola çıkan bilinç, insanı "iman"a götürür. Ya da "bilgi"yi "iman"a dönüştüren "bilinç"tir. Yani bilinç, imanın yöntemidir. Ama "şirk"in de yöntemi olabilir. Bu durumda bu, sağlıklı bir bilinç değil, kendi asli, tabiî mihverinden kaymış bir bilinçtir. Böyle bir bilinç hali beşerî davranışların tümünde Kur'ân'ın "dalalet" adını verdiği kargaşa, karışıklık, tereddüt, şaşkınlık ve unutma şeklinde tezahür eder. İman'a dönüştürmesi beklenen bilgilere, sayısız oranda başka insanî unsurlar eklenmiştir; istek ve tutku (heva ve heves), büyüklenme ve gurur, şeytana ve atalara esaret, zulmün ve sömürünün verdiği hegemonik zevk, iç tatmin vb.. Kendi aslî mihverinden kaymaya uğramış böyle bir bilinç, her gün biraz daha şirke dönüşür, şirk kurumlaşır ve bir süre sonra şirk kurumları, kurumlar şirki üretir; insanî aslî bilinç ile kendi mihveri arasında kalın ve yüksek duvarlar örer. Gelenekçiliğin ortamı, böylesine tahrip edici bir dünyada bilince gurbet olur, insan hem kendine hem varlığın hayat kaynağına yani Allah'a yabancılaşır.

Geleneksel yapı, bilince karşı olarak, insana nefs-i emmare tarafından sınırları çizilmiş bir yaşama tarzı sunar. Taklid, tekrar ve alışkanlık, deyim

yerindeyse hareketten ve değişimden hoşlanmayan geleneksel yapının koruyucu formları olduklarından, insan ve toplum, hiçbir zaman farkında olmadığı, eleştirisini yapmayı düşünmediği, doğruluğunu ve yanlışlığını test edemediği katı ve güçlü bir çark içinde döner durur. Taklid, tekrar ve alışkanlık, geleneksel yapının üç esaslı mekanizmasıdır. Oluşmuş bir yapının insanı bu üç mekanizmadan geçirerek nasıl ona "belli ve standart bir biçim" verdiğini şöyle açıklayabiliriz.

1. Taklid: İnsan teki varlık, dünyaya gözünü açtığı topluluk hayatı içinde etkin bir rol alabilecek yaşa geldiği zaman geçmişten tevarüs edilen ve topluluğun diğer üyeleri tarafından sürekli olarak tekrarlanan sosyal davranış kalıplarını hazır vaziyette bulur. Esasında bunlara yabancı olmadığı gibi daha önceden bunlara hazırlanmış, hatta özendirilmiştir. Bireysel ruhunda, ilerde diğer üyeler gibi olma özlemi doğmuş, gelişmiştir. Söz konusu davranış kalıplarına girebilecek yaşa geldiğinde bunlar kendisine gelenek mekanizmasının doğal işleyişi içinde sunulur. Bu safhada bilinç, büsbütün yok değildir, insanî birtakım dinamikler ayaktadır. Fakat bu bilinç, aslında daha önceden ve farkında olmadan bir hazırlık sürecinden geçirildiği için arzu, özlem ve heyecanla karmaşık bir halde bulunmaktadır. Taklid süreci çoğunlukla daha çocuk yaşta iken başladığı için belki bu bilince, "geleneğe adapte olma isteği ve heyecanı" da demek mümkündür. Bu taklid safhasını oluşturan adaptasyon karışık duygular, utanma, çekinme ve heyecanla pekişir, ancak belli bir süre içinde sona erer.

2. Tekrar: Davranış kalıplarına uyum tekrar ile sağlanabilir. Hâlâ birtakım heyecanlar, karışık duygular, çekinme ve utanmalar vardır. Tekrar, davranışların rutinleşmesine yol açmadıkça kötü değildir. Çünkü yanlışların ayıklanması, pürüzlerin giderilmesi, karşıt davranışların tashih edilmesi ancak seçici tekrarla mümkün olabilir. Bu safha boyunca bunlar giderek geleneğin olumlu diye takdim ettiği amaca doğru bir gelişme gösterecekinden, insanî bilinç de giderek önemini kaybedecek, davranışların mahiyetinde flulaşacaktır. Yani bilinç ile uyumu gerçekleştiren tekrar mekanizması arasında ters bir ilişki vardır. Dolayısıyla birinin yararı, diğerinin zararına; birinin yerleşmesi ve pekişmesi, diğerinin silinmesine ve süreç içinde yok olmasına yol açar. Tekrar, sayısal bakımdan arttıkça, içerik de

geleneksel "yeni bir öz" kazanır, yerleşik duruma geçer, kendi davranış kalıplarını belli standartlara endeksleyerek güvence altına alır.

3. Alışkanlık: Bu, artık belli bir sürekliliğe ulaşılmış son safhadır. Gelenekle uyuşmayan, ters düşen bütün pürüzler giderilmiş, adaptasyon sağlanmış, uyum gerçekleşmiştir. Bu safhadan sonra artık bilinç denen bir olay kalmamıştır. Böylelikle birey, yeni davranış kalıpları üretmez, aksine kemikleşmiş bir yapı içinde tekrar edip durur. Buna göre tekrar, tümüyle ortadan kalkmamıştır. Çünkü alışkanlık ile tekrar arasında kesin bir çizgi yoktur, alanlar geçirgendir; her ikisi biri diğerinin içinde varlığını sürdürmektedirler. Aradaki tek fark, taklid döneminden tekrar safhasına geçen, insanî heyecanların ve bir ölçüdeki bilincin artık iyiden iyiye ortadan kalkması, kişinin âdeta davranış kalıplarını, toplumun geleneksel yapısını kanıksamış olmasıdır. Bu aşamada artık seçici tekrardan değil, rutinleşmeden sözedilebilir.

Geleneksel yapının kendi içinde izlediği süreç, bize açık olarak bilinç denen insanî imtiyazı giderek tümden ortadan kaldırdığını göstermektedir. Öyleyse İslâm'ın geleneksel yapıya ya da kör gelenekçiliğe karşı oluşunun mantıki gerekçesi bundan kaynaklanmaktadır. Ne taklidi iman makbuldur ne kendi ilâhî referanslarından boşaltılmış ritüelleri tekrar etmekle yetinmek.

Ancak şimdi yepyeni bir olayla karşı karşıyayız. Bu da, meşru anlamdaki gelenek ile geleneğin meşruiyetini suistimale uğratmış geleneksel/gelenekçi yapı arasında varolan ince ve duyarlı farktır. Şimdi bunu görmeye çalışalım.

Gelenek ve Gelenekçilik

Bu iki kavram arasında ince ve duyarlı bir farkın olduğunu söyledik. Çünkü zaman zaman Batılı sosyal bilimlerde bu iki kavramın aynı anlamda kullanıldığı ve bu yüzden yanlış sonuçlara gidildiği görülür. Ancak her iki kavram arasında yakın ve karmaşık bir ilişki olduğu kuşkusuzdur. Öyleyse zihinsel bir kargaşayı önlemek için, aradaki yakın ve karmaşık ilişkiyi çözmek, her iki kavramı kendi bağlamlarında ele almak gerekir.

Gelenek, öncelikle zihnî ve soyut bir kavram olarak, çok sayıda ve

farklı manevî (kültürel!) unsuru, davranış biçimini ifade eder. Gelenek bu anlamda somut insan davranışlarına, topluluk ilişkilerine sinmiş bir fenomen hükmündedir. Çeşitli kavim ve toplulukların örf ve âdetleri, emredici töreleri; varlık, insan ve hayata ilişkin tayin edici düşünceleri bu kaynaktan beslenerek teşekkül eder. Gelenek öylesine insanî ve aynı zamanda soyla tezahürleri olan bir fenomendir ki, ne tarihte ne çağımızda tümüyle geleneği olmayan bir insan topluluğuna rastlanamaz. Çok sayıdaki kültür unsuru, felsefî norm ve davranış şekli, hatta hukukî teamül, bu gelenek şemsiyesinin altında toplanmıştır. O halde gelenek, soyut bütünlüğü bakımından ve kendi tarihsel gelişimi içinde homojen ve yekpare bir bütün olmaktan çok; tarihin, alışkanlıkların, iç ve dış kültür unsurunun, bilumum örf ve âdetlerin, yeni kültürel alış-verişlerin (tearuf) bir yerde toplandığı, yavaş veya hızlı değişime uğradığı bir alandır.

Gelenek bu yönüyle yalnızca tarihsel değildir, belli ölçeklerde aktüel etkilenmelere açık olabilir. Gelenek bu geniş ve elverişli özelliğinden dolayı üretkendir de. Referans sistemini geçmişin değer yargıları oluşturduğundan –ki içinde geçmişten tevarüs edilen değer yargıları her bir formunda sinmiş vaziyette barınmaktadır– çeşitli ve yabancı unsurların karşılıklı buluşmasına açık bir alandır. Bu alanda bir değer yargısı zaman içinde fosilleşirken, bir yenisi hemen değilse bile, yine zaman içinde onun yerine geçer, önem kazanabilir. Ancak bir geleneksel yapı içinde karşıt unsurların bir arada durabilmesi çoğunlukla güçtür. Bu da, belki geleneğin kendisinden değil, gelenek üzerinde oluşturulmuş dayanıklı yapıdan ileri gelmektedir.

Burada geleneksel yapının işlevi kendini duyurmaktadır. Geleneksel yapı, geleneğin kendi içinde birtakım birimlere ayrışabilen unsurlarından farklı olarak, tarihsel ve sosyal bir süreç içinde değil, çoğunlukla mekanik, yapay ve dışarıdan oluşan müdahalelerle gerçekleşir. Bu işlemde, varolan geleneksel değerlere yabancılaşan ya da düşman bir tavır alan elitlerin, bürokratik ve militer güçlerin önemi inkar edilemez. Çoğunlukla tarihin bir anlamda gidişini derinden etkileyen bu tür müdahaleler, basit ve politik düzeyde bir iktidar mücadelesi şeklinde algılanmıştır. Oysa bu olayda, iktidar mücadelesi görüntüsü altında, gerçekte çok köklü farklılıkları hedefle-

miş değerlerin çatışması yatmaktadır. Bu çatışmada ve yeni bir geleneksel yapı oluşturmada, bazan yeni sayılan geleneğe, kültür değerlerine karşı eski gelenekler ve değerler korunurken, bazan tamamen yepyeni ve sosyal ünitenin yabancısı olduğu değerler konulur. Geleneksel yapı, değerlerin kurala dönüşmesini ve topluluk hayatında kurumlaşmayı amaçlar. Kurallaşma ve kurumlaşma başarıldıktan sonra, eski gelenek tüm değerleriyle birlikte geri saymaya başlar, topluluk hayatının etkin alanlarından yavaş yavaş çekilir, hatta giderek tarihî bir hatıra durumuna düşebilir.

Şimdi bu yapının oluşma şeklini bir süreç içinde İslâm tarihi ve Sovyet Devrimi üzerinde düşünelim:

Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), daha önce de gördüğümüz gibi, müşrik toplumun şirkten kaynaklanan bütün değerlerine, kültür unsurlarına, davranış şekillerine karşı eleştirel bir tutum içine girmiş, belli bir süreç içinde –ki bu sürecin etkin güçleri elitler ve militer güçler değildir– geleneksel yapıyı bütün kurumlarıyla yıkmıştı. Bu, yeni bir insanın ve yeni bir ümmetin inşası demekti. Hareket noktası da, varılmak istenen amaç da, kelimenin en geniş anlamıyla "Tevhid" idi; yani insanların, sosyal bir hayat içinde vahyin temel ilkeleri doğrultusunda bir ve tek olan Allah'a kullukta bulunarak yeni bir yaşama biçimini geliştirmesiydi. Ancak Hz. Ali'nin şehid edilmesinden sona, İslâm'ın inşa ettiği ümmeti ve bu ümmetin varoluşunu mümkün kılan değerleri hâlâ hazmedemeyen Benî Ümeyye ailesi karşı bir hareket başlattı. İslâmî, yani tanıdık-meşru kavramları kullanarak eski cahili geleneksel kültürü ve değerleri, kabile âdetlerini diriltmeye çalıştı; peşisıra militer gücü acımasızca ve sonuna kadar kullanarak Müslüman güçleri sindirme yoluna gitti. Hz. Hüseyin'in şehâdeti, yeni ve hayat verici İslâmî ideallerin, eski cahiliye kültürü önünde Kerbela'nın kavurucu cehenneminde yenilgiye uğramasıydı. Bu yenilgi, hemen peşinden eski geleneksel değerlerin kurumlarını hortlattı. Hayattan zevk almak için eğlence meclisleri, şair meddahlıkları, koskoca saraylar, milyonlarca dinara malolan düğün törenleri, zenginliğe karşı tutku, şura'nın ilgası, kılıç zoruyla biat alma, babadan oğula devredilen hanedan yönetimi, içki, kadın, düzene başkaldıranları toptan imha etme ve Arap olmayanı hor gören mevali felsefesi...

Bu trajik olayda karmaşık, fakat İslâm'a karşıt geleneksel değerlerin, kültür unsurlarının yeniden yaşatılması ve hakim kılınması olgusu var. Ama Sovyet Devrimi, hem geleneğe, hem de geleneksel yapıya karşı gerçekleştirilen bir dış müdahaledir. Rus toplumunun Slav ve Ortodoks geleneğinde, Marksist düşünce, ateizm, materyalizm yoktur. Ancak bir elit, kargaşaya dönüşen bir ortamın imkânlarını kullanarak, önce politik bir başarı, sonra militer güç aracılığıyla topluma yabancı bir yapıyı empoze edip zorla kabul ettirmektedir. Sözünü ettiğimiz iki örnekte de, elit ve militer güç başlıca rol oynar. Militer gücün tasfiye ve sindirme eylemi sona erdikten sonra, yeni değerler üzerinde katı kurallar ve dayanıklı kurumlarla yeni bir yapı oluşturulur. Dışarıdan yapılan her müdahale, ilk zamanlarda büyük bir tepki görür ve bu bir süre devam eder. Bazan direnme odakları genişler; ama bu arada yeni değerler ve kültür unsurları üretilmeye başlanır. Eğer elitin politik ve militer gücü, bir-iki kuşak devam edebilirse, artık eski değerler adına olan tehlikeler giderek azalır ve yeni bir gelenek yaratılır. Yeni geleneği, tüm değerleri, örf ve âdetleriyle üreten kuşkusuz ki geleneksel yapıdır. Bu yapı da kesintisiz olarak politik, bürokratik ve askerî güçle korunmaktadır. Ancak şunu söylemek mümkündür: Bu işlemin başarılı olabilmesi onbinlerin, hatta milyonların hayatı pahasınadır ve bu trajediler yukarıdan ve zorla dayatılan bütün devrimlerde tekrarlanmıştır.

Geleneksel yapının her zaman geleneğe tümüyle karşı çıktığı söylenemez. Bazan belli bir süre, bazan sürekli olarak, (eski) geleneksel değerleri, işine yarayan ya da kullanabileceği unsurları seçerek alır, devam ettirir. İslâm tarihinde Emevîlerle başlayan yeni süreç buna örnektir. Bazan, geleneğe tümüyle ve kesin olarak karşı çıkılır, yeni değerlerin baskıyla yaşatılmasına çalışılır. Sovyet Devrimi de buna örnektir. Devrimden sonra açıkça İncil'e küfretmedi diye binlerce insanın öldürüldüğü kaydedilir.

Geçmişte ve çağımızda gelenek ile geleneksel yapı arasında gerekli ayırımın yapılmadığı görülür, demiştik. Geleneksel yapıya karşı çıkılırken, geleneğin kendisine de karşı çıkılması, geleneğin içinde barındırdığı sayısız kültür unsurunun, örf ve âdetin mahkum edilmesi, büyük toplumsal huzursuzlukların ortaya çıkmasına yol açan başlıca nedendir. Ancak geleneği tümüyle inkar edip mahkum etmek kadar, onu tümüyle ve olduğu

gibi kabul etmek de yanlıştır. Çünkü gelenek, kendini kendi özgün kanunlarıyla oluşturmaz; onun oluşmasında rol oynayan önemli tarihi, sosyal faktörler var. Bu faktörlerin tümü, belli bir davranış tarzından, bir dünya görüşünden, felsefî bir yaklaşımdan kaynaklanır. Özellikle hangi türden gelenek olursa olsun, gelenek daima neşvünema bulduğu sosyal çevrenin geçmişinde yaşanmış olan dinin veya dinlerin derin izlerini üzerinde taşır. Bu durumda, insan hayatını az veya çok, şu veya bu şekilde şekillendirmek talebiyle ortaya çıkan bir din, kendi temel ilkeleriyle geleneğin taşıdığı ilkeler ve kültür unsurları karşısında aktif bir tavır alacaktır.

Başından beri anlattıklarımız, İslâm'ın doğduğu sosyal çevrede Tevhid inancıyla uyuşmayan gelenek ile nasıl bir çatışmaya girildiğini ve yeni İslâmî tebliğin bu geleneksel yapıyı bertaraf etmek için nasıl kararlı bir tutum sergilediğini göstermeye yetmiştir. Ama buna rağmen İslâmiyet'in ve Müslüman önderliğin (ulema ve müçtehidler) gelenek denen olayın tümüne karşı çıktığı da söylenemez. İslâm, insanları yeni bir âlem tasavvuru ve buna bağlı yeni bir yaşama biçimi etrafında yeniden teşkilatlandırırken, geleneğe karşı yalınkat inkarcı bir tutum içine girmedi. Eğer öyle davranacak olsaydı, nübüvvetin tarihsel misyonunu devam ettiren İslâmî tebliğ, kendi varoluş hikmetine, yani ed-Din olma vasfına karşı çıkmış olacaktı.

İslâm ve Geleneğe Bakış

İslâm'ın tarihte birliği ve sürekliliği ifade eden geleneği tümüyle reddetmemesinin anlaşılır nedeni, insanı ve beşerî hayatı kendi ontolojik tabiatıyla uyum içinde görmesinin tabiî sonucudur. Topluluk halinde yaşayan insanlar, sahip oldukları mirası nesilden nesile birbirlerine aktarırlar. Topluluk hayatı tarih içinde varolan bir gerçeklik olduğuna göre, bu gerçekliği kendi kökünden koparmak demek, her defasında inşa edilmiş bir binayı yıkıp yerine bir yenisini yapmak gibi bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında, İslâmî tebliğe muhatap sosyal çevrenin tümünü yıkıp bir arazi temizliği yaptıktan sonra yeni bir gelenek inşa etmenin makul bir tarafı yoktur. Her defasında Amerika keşfedilmez, tarihî mirasa yenileri eklenerek zenginleştirilir ve bu meşru bir sürekliliği temin eder. Tarihin bu gerçekliğini

görmezlikten gelmek, din olsa da hiçbir disipline yarar sağlamaz. Böyle bir tutum, tarihî gerçekliği red ve toplumu kendi köklerinden koparmadır. Hatta çoğu durumlarda, çürüyen formları tasfiye etmek, insan bilincini kendi asli mihverine çekmek için varolan geleneğin imkânlarından yararlanmak daha doğru ve sonuç verici bir tutum olur. Çünkü tümüyle şirkten kaynaklanan geleneksel değerler bir yana, geleneği vareden meşru değerler daima "ma'ruf" olana refere edilmektedir. Aşağıdaki âyetler bu önleyici tedbire yerinde örnek sayılır:

"Hani Lut, kavmine şöyle demişti: Sizden önce âlemlerden hiç kimsenin yapmadığı hayasız-çirkinliği mi yapıyorsunuz? Siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz. Doğrusu siz azgın bir kavimsiniz." (A'raf 7/80-81)

Bu olay, bir şehrin sakinlerinin neredeyse tümü tarafından geçerli bir tutum şeklinde benimsenen bir hayasızlığı (eşcinsellik-homoseksüellik) önleyebilmek için, önceki kavimlerin evrensel olan saf bir geleneğine vurgu yapmaktadır. Bu âyetten anlaşıldığına göre, eşcinsellik, bir cinsel sapma ve giderek yaygınlık kazanan bir hastalık olarak, Lut kavmine gelinceye kadar insan toplumunda görülmemiştir. Lut kavminde başgösteren bir sapkınlık olarak eşcinsellik olayı açısından, geçmişteki toplumlar "saf bir gelenek"e sahiptirler.

Yani daha önce böyle bir olaya rastlanmamıştır. Böyle bir olaya rastlanmaması, geçmişin geleneğini saf kılmaya yetmektedir. İşte bu salt anlamdaki saf geleneğe, Lut Peygamber, baş vurmaktan çekinmemekte ve kendi kavmini, insanlık tarihinde ilk defa "sapık, bozuk ve ahlâka karşı" bir hayasız-çirkinliği başlatmakla suçlamaktadır. Elbette peygamberin tebliğ ettiği din, böyle bir çirkin-hayasızlığa karşıdır; bu anlamda geçmişte böyle bir olayın görülmesi ile görülmemesi arasında fark yoktur; ne var ki, insan toplumlarının geleneğinde böyle bir olaya rastlanmaması ayrıca destekleyici bir argümandır. Böylece Peygamber, kendi kavmini böyle bir geleneğe çağırmakta herhangi bir sakınca görmemektedir.

İslâm'ın geleneği reddetmemesinin ikinci nedeni, insanoğlunun izlediği bütün tarihsel süreci yalnızca şirkten oluşan bir süreç olarak görmemesiyle ilgilidir. İlk insan topluğundan ve bu topluluğun hem babası

hem peygamberi olan Hz. Âdem'den bu yana, tarihin her döneminde her sosyal çevreye Allah seslenmiş, gönderdiği peygamberlerle insanoğluna doğru yolu göstermiştir. Tarih, bu anlamda bir tevhid-şirk ikileminin çapraşık iki çizgisi arasında süren bir ilişkiden başkası değildir. Buna bağlı olarak bütün peygamberler tarih içinde "ortak bir dil" kullanmış, yani hepsi Allah'ın birliğine, haksızlığa karşı direnmeye, şirke ve ahlâkî bozulmalara karşı insan bilincini uyandırmaya çalışmışlardır.

Çağrının esasını şu iki sabite ile ifade etmek mümkündür: Teslimiyete mukabil teslimiyet, isyana mukabil isyan. Bu çağrı, tarihin akışını tayin eden temel dinamizmdir. Tarihin akışını bu iki çapraşık çizgi arasındaki ilişki tayin etmişken, beşerî hayatın her kademede ilâhî tebliğin izlerinden yoksun olması tabiî ki düşünülemez. Öyleyse kaçınılmaz olarak, beşerî hayatın maddî ve manevî (kültürel) öge ve formları bir bütün olarak olumsuz olmadığı, gibi bir bütün olarak da olumlu değildir. Bir başka deyişle beşerin ürettiği düşünce, ilim ve sanat mirası Tevhidin izlerini ve etkilerini üzerinde taşıdığı gibi karşıt izleri ve etkileri de taşır. Hatta, tamamen beşerî anlamda ve ilâhî hikmetten kopuk gelişen felsefe sistemlerinde, yönetim biçimleri, hukukî teamül ve sosyal münasebetlerde dahi belli belirsiz Tevhid dininin izlerine rastlamak mümkündür. Bizim tarih görüşümüze göre, insanlık tarihinde çok-tanrıcılıktan tek-tanrıcılığa değil, tam aksine tek-tanrıcılıktan çok-tanrıcılığa, nesnelere ve putatapıcılığa doğru bir gidiş olması dolayısıyla, Tevhid inancının başka kültürleri etkilemiş olması daha güçlü bir ihtimaldir.

Ama hiçbir kültür unsuru, bütün zamanlara karşı ilk vasfını, ortaya çıkışını sağlayan özgün karakterini olduğu gibi koruyamaz; böyle bir iddia, insanî tutumların her türlü sosyal ve tabiî çevreden bağımsız geliştiği yolunda bir varsayıma dayanabilir ancak; buysa imkânsızdır. Bu da, özü itibariyle Tevhid'e dayanan çok sayıdaki kültür unsurunun zaman içinde bozulmasına, tabiî veya dış mekanik müdahaleler sonucunda değişip başkalaşmasına yol açar. Bu türden başkalaşıma uğramış maddî ve manevî unsurların, kendi orijinal özleriyle ilgili ilişkilerini doğru olarak tespit edebilmek için, kadim özleri örten perdeleri aralamak gerekir. Tevhid inancına göre hayatını kurmuş insan topluluklarının hangi etkiler sonucunda bu

kendilerine özgü yaşama biçimlerinden koparıldıklarını, bazan şirkin Tevhid kılığına girmek suretiyle varlığını sürdürdüğünü daha önce gördük.

Genel bir kural olarak Tevhid asla şirk kılıfı altına girmez; ama aksi daima vuku bulmuştur, bugün de vuku bulmaktadır. Şirki, Tevhid kılıfı altında sürdürme azminde olan güçler kendi çıkarları bunu gerektirdiği sürece, sözde Tevhid inancının müdafileri gibi görünmekte, Allah'ın isminin anıldığı sahici mescidlere mukabil, nifak ve ikiyüzlülüğün hüküm sürdüğü Mescid-i Dırar'lar inşa etmekte beis görmezler. Bunun en yıkıcı etkisi, zaman içinde doğru ile yanlışın, hak ile batılın içiçe girmesi ve bunun geleneksel formlar içinde tahkim edilerek –hem de en mağdur insan toplulukları tarafından– sürdürülmesidir.

Geçmiş zamanlarda birtakım peygamberlerin sınırlı görevleri ifa etmek üzere gönderildikleri bilinmektedir. Böyle bir peygamberin kendisine gönderildiği topluluk, ıslah olamayacak düzeylerde çürümüş kabul edilmez. Tevhidin yanında başka müşrik davranış kalıpları da boy atmıştır. Söz gelimi sosyal ve ekonomik hayatta doğru inancın etkileri ya flulaşmış ya da tümüyle etkisini kaybetmiştir; ama süren hayatın başka alanlarında hâlâ etkinliğini korumaktadır. Peygamber, böyle bir durumda deyim yerindeyse özel bir sorunu çözmek üzere göreve başlar, bünyenin zayıflayan unsurlarını takviye etmekle yetinir. Amaç, canlı, kırılgan ve geçirgen olan hayatı kendi bütünlüğü içinde tekrar kendi mecrasına yöneltmek, insanın Allah ile olan ilişkisini yenilemektir. Şu var ki, Tevhid ve şirk, bir insanın veya bir topluluğun hayatında sürgit (uzun bir zaman) aynı anda barınamaz, yanyana yaşıyamaz. Birisinin öbürünü kaçınılmaz olarak safdışı bırakması gerekir. Tarihsel kanun (sünnet) budur. Tevhid'e mensup insanlar, inançlarına ve hayat haklarına saygı gösterildiği sürece başkalarıyla –bunlar müşrik de olsa– bir arada yaşayabilirler, bunun mümkün formülünü, anlaşma/sözleşme yollarını bulabilirler; şu var ki şirkin (ve genelde küfrün) tabiatında saldırı, inancı imha etme ve totaliter bir hegemonya kurma eğilimi baskın olduğundan, Müslümanların iyi niyete dayalı taleplerine rağmen bu çoğu zaman gerçekleşememektedir.

Şirk'e dayalı bir topluluk hayatı, kendi otokritiğini yapıncaya kadar da olsa, tümüyle Tevhid'in bütün etki ve belirtilerinden soyutlanmış düşünü-

lemez. Belki Tevhid, bir dönem sonra, beşerî bir zihin faaliyetinin formu içinde felsefî bir disipline dönüşecek; buna, onu büsbütün tanınamaz hale sokan başka faktörler ve etkiler karışacaktır. Putatapıcı eski Yunan'da, sonunda ölümüne sebep olacak kadar, yüksek ahlâkî bir hayatı, tektanrıcılığı ve öte dünya düşüncesini savunan Sokrotes'ın felsefî görüşleri buna iyi bir örnektir. Acaba Konfüçyüs'ün, Budha'nın, diğer büyük din kurucularının ve filozofların öğretilerinde, ta en eski zamanlardan kalma Tevhid'in, kendi özgün semantiklerini kaybetmiş kavramların belli belirsiz izleri yok mudur?

Kuşkusuz insanlığın düşünce hayatında bu izlerin varlığına rastlamak mümkün olduğu gibi, davranış biçimlerinde, sosyal yaşayış tarzlarında ve bir bütün olarak geleneklerinde Tevhid inancının derin izlerinin varlığına rastlamak mümkündür. Şirkin ve putatapıcılığın en geçerli olduğu cahiliye Arap toplumunda bile kendilerine "hanif" denilen, Hz. İbrahim'in muvahhid geleneğini sürdüren bir grubun varlığı bunun göstergesidir. "Hanif" kelimesinin sözlük anlamı konusunda dilbilimciler görüş ayrılığına düşse bile, "hanif" bilinenlerin Arap toplumunda tek bir Allah düşüncesine sahip olduklarını ve putlara tapmayı reddettiklerinden dolayı yerleşik herhangi bir dine mensup olmadıklarını (varlıkta Allah'ın birliğini arayan dinsizler) kesin olarak bilmekteyiz. Bunun yanısıra İbrahim'in Tevhid geleneğini sürdüren Hanifler, bir yenileyici peygamberin geleceğini daha önceden söylüyor ve hatta bunu arıyorlardı. Bazı kaynaklara bakılırsa, "Allah" lafzı başta olmak üzere, sünnet olmak, gusletmek, tırnak kesmek ve Kâbe'yi tavaf etmek dahil bazı âdetler, İbrahim dininin cahiliye Araplarına kadar "gelen" etkileridir. İşte bu bağlamdaki doğru inanç ve teamüllerin süren akışına "gelenek" diyebiliriz; ancak bunlar ne genel tanımında din'in bütünü ne de dinlerin ve tarihin aşkın birliğini ifade eden ed-Din'in kendisidir.

Ancak saf bir kaynaktan gelen bir değer, zaman içinde çarpıtılır, bir başka biçime dönüştürülür. İlkeler, düşünceler, yargılar, inançlar ve kavramlar da böyledir. Söz gelimi, Kâbe'ye saygı göstermek İbrahim'den bu yana herkesin benimsediği bir ilkedir. Ama cahiliye Araplarında bu saygı ilkesi, iki putun oluşmasına ve insanların bunlara tapmasına dönüştürülmüştür. Bir anlatıma göre, İsaf ve Naile adlı iki put, Cürhümîlerden bir

erkekle bir kadın idiler. Bir gün Kâbe'nin içinde zinaya kalkıştıkları için, Allah onları taş yaparak cezalandırdı. Halka ibret olsun diye, Safa ile Merve'ye dikilmişlerdi. Özü bakımından tamamen putatapıcı olan bir olay, iki Tevhidî unsur kullanılarak gerçekleştirilmiştir: Allah ve Allah'ın Evi olan Kâbe'ye saygı. Müşriklerin zihin hayatında olayın böyle oluştuğu bilinmekteyse de, sonunda Kâbe'ye saygısızlık sonucu taşa dönüşen bu iki suçluya tapmayı bir çelişki saymamışlardır. Görülüyor ki, bu olayda Tevhid ve şirk içiçe girmiş, paradoksal bir şekilde uzlaştırılmış, ancak bundan sonuçta putatapıcı bir inanç ve kutsal seremoniler türetilmiştir.

Demek oluyor ki, hiçbir insan topluluğunun geleneği saf değildir. Sosyal hayatı, yepyeni bir âlem tasavvuru ve arı bir inançla yeniden inşa etmeyi hedefleyen İslâm, bu temel gerçekliği gözardı edemezdi. Kaldı ki, Araplar, özel olarak çok daha katı geleneksel tutumlara sahip insanlardı. Burada yapılacak şey, sosyal hayatı tümüyle kendi kökünden koparmak değil, fakat geleneksel kültür unsurlarını ayıklayıp atmak, buna mukabil Tevhid'in izlerini taşıyan unsurları dinamik bir hale dönüştürmekti. Bu, geçmişte peygamberlerin başvurduğu bir yöntemdi. Doğal olarak ve bir bütün içinde, geleneksel yapıya karşı çıkılacaktı ve bunda kararlı olunması gerekirdi. Önce zihnî bir akım olarak geleneksel yapının bütün dayanakları birer birer çökertilmeliydi. Fakat iş, geleneğin bizzat kendisini sorguya çekme ve onun olumlu unsurlarını alıp olumsuz unsurlarını ayıklama aşamasına gelince bu hiç de kolay olmayacaktı. Çünkü bu aşamada hayatın somut pratiği söz konusuydu. Sorun, bunun nasıl başarılacağı konusu etrafında toplanıyordu.

Geleneği İhya Etme ve Sürdürme Yöntemi

Peygamberlerin izlediği yöntemin esası gelenek ile geleneksel yapı ya da gelenekçilik arasında bir ayırımın yapılmasına dayanır. Eğer gelenek, tarihteki birliğin ve sürekliliğin bir taşıyıcısı ise; geleneksel yapı da, nesilden nesile aktarılması gereken sahici değerlerin belli bir kurumlaşma sonunda katılaşması, işlevlerini yapamaz hale gelmesi durumudur. Burada yapılacak şey, geleneğin bizzat kendisini onu sahih ve meşru kılan ana referans sistemiyle buluşturmak, ona yeniden hayatiyet kazandırmak olacaktır.

Böyle bir yöntem, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ardarda gelen saldırılar, giderek şiddet derecesi arttırılan eleştiriler ve her fırsatta öne çıkarılıp teyid edilen ilkelerle geleneksel yapının zihnî bir süreç içinde sarsıntıya uğratılmasını gerektirir. Sarsıntı, belli bir vetirede çöküntüye dönüşünce, bu sefer geleneksel yapıyı tahkim eden yerleşik ve tarihsel unsurların ayıklanması yöntemine geçilir. Kimi birarada, kimi de ardardalık kuralına göre işleyen bu yöntem dört ana ilkeye dayanır:

1. Tasvip (veya kabul) ilkesi: Buna "örf olan"a, "ma'ruf olan"a uygun amel etme ilkesi de diyebiliriz. Bu ilke uygulanırken, gelenekten seçilecek unsurun, Tevhid inancına aykırı olmaması –ki zaten örf tanım gereği Tevhid'e ve Münzel Şeriat'e uygun olandır– şirki ve cahiliyeyi çağrıştırmaması, sosyal fayda sağlayacak nitelikte olması ya da kendisinden bu yönde istifade edilebilecek durumda bulunması gibi hususlara dikkat edilir. Kolayca anlaşılacağı gibi bu geniş kapsamın literatürdeki karşılığı "örf" ve "ma'ruf"tur; zaman zaman "âdet, töre ve görenek"ler de bu kapsama girmektedir.

Tabiî olarak insanın sosyal davranış biçimlerini tayin eden örf değildir; bunun yanında başka normlar da etkileyici özelliklere sahiptirler.

Örf ve diğer normlar, geleneğin önemli bir parçası olarak örf, irfan ve ma'rifet'le aynı kökten olup tanımak ve kavramak anlamındadır. Buna göre bilinen ve tanınana "ma'ruf," bunun karşıtına "münker" denir. Cürcânî'ye göre, insanların aklın şehâdetiyle üzerinde birleştikleri ve tabiatları gereği kendiliğinden (doğru-güzel) kabul ettikleri işlere örf denebilir.[23] Râgıb el-İsfahânî'ye göre, akıl ve şeriatın güzel tanıdığı her fiil ma'ruf'tur. Münker de yine akıl ve şeriat tarafından kötü ve çirkin kabul edilen şeye denir. Söz gelimi harcamada itidal (iktisad) hem aklın hem şeriatın doğru kabul ettiği bir tutum olduğundan ma'ruf'tur. Münker akl-ı selimin çirkinliğine hükmettiği tutum ve davranış olmakla beraber, eğer bir fiilin çirkinliği veya güzelliği konusunda akıl bir karara varamıyorsa (tavakkuf), bu durumda o şeyin kötülüğüne şeriat karar verir.[24]

Çoğu İslâm hukukçusu, örfün daima güzel ve doğru olduğunu kabul

---

23 Cürcânî, Ta'rifât, s. 130.

24 İsfahânî, Müfredât, s. 331 ve 505.

etmiştir. Bu anlamda "örf" ile "âdet" arasında önemli farklar vardır. Çünkü "güzel olan âdet" olabildiği gibi, "güzel olmayan" ve bazı bakımlardan "makul sayılmayan âdet" de olabilir. Yine önemli bir fark olarak, "örf"ün söz ve davranışları, "âdet"in ise yalnızca davranışları kapsadığı kabul edilmiştir. Tamamen pratik (ameli) bir özellik taşıması bakımından "teamül" de "âdet" gibidir. Kapsam bakımından "an'ane" ile "örf" arasında da önemli farklar vardır. Çünkü, eski alışkanlıkları, ağızdan ağıza aktarılan sözleri ve haberleri ifade eden "an'ane", işlevi açısından "âdet ve teamül" hükmündedir. Bazı bakımlardan "görenek"le yakın benzerlikler gösterir.

Genelde olumlu ve güzel kabul edilen; her zaman âdet, teamül, an'ane ve görenek'ten kapsam bakımından daha geniş bir anlama sahip olan örf, kelime olarak Kur'ân-ı Kerim'de de geçmektedir:

"Af yolunu tut, örf'ü emret ve cahillerden yüz çevir." (A'raf 7/199)

Kur'ân-ı Kerim, önemle "ma'ruf"un emredilmesi ve "münker"in yasaklanmasını emreder. Öyleyse Kur'ân'da "ma'ruf" diye adlandırılan şey, toplumun geleneksel örfünde ve buna uygun geliştirilen teamüllerde artık Kur'ân'la ve Peygamber sünnetiyle örtüşme halinde olan ya da en azından İslâm'ın bu iki referansına aykırı olmayan unsurlardır.

Söz gelimi insanların çocuklarına isim verirken belli şeylere dikkat ettikleri bilinen bir gerçektir. Bu eski Araplarda da öyleydi ve İslâm, ciddi bir lüzum hasıl olmadıkça kimsenin ismini değiştirme yoluna gitmedi. Ancak Allah'tan başka varlıklara ve güçlere kulluğa vurgu olan ya da şirki çağrıştıran bütün isimleri değiştirdi; Abdü'ş-Şems (Güneşin kulu), Abdü'l-Uzza (Uzza'nın kulu) gibi isimleri Abdullah'a, Abdurrahman'a çevirdi. Ama tamamen yerel ve yöresel özellik, hatıra ve çağrışımlara sahip isimleri –üstelik etnik (kavim) kökenlerine vurgu yapan lakaplarıyla– olduğu gibi bıraktı; Selmân-ı Fârisî, Süheyb er-Rûmî ve Bilâl-i Habeşî gibi. Hatta Meryem'in farklı hıristiyan dillerinde bozulmuş şekli olan Marya ismine de dokunmadı. Bilindiği gibi peygamberin bir zevcesinin ismi Marya idi ve Mısır'lıydı.

Görülüyor ki örf, özü itibariyle eğer şirk ile ilişkili değilse, İslâm tarafından da kabul edilir, devam ettirilir. Bazı İslâm hukukçuları örf, gerektiğinde İslâm'ın genel ilkeleri doğrultusunda düzeltilebilir, değiştirilebilir

veya tümüyle yürürlükten kaldırılabilir, demektedirler. Aynı şey âdetlere de uygulanabilir. Ancak, eğer örf tanım gereği şeriata ve selim akla uygun olan şeyse, bunun tadilat veya tebdilata tabi tutulmasının makul bir izahı olmaması gerekir. Bunu en iyisi zamana bırakmak gerekir. Yukarıda gösterdiğimiz gibi âdet, örf'ten biraz farklı olarak halkın alışkanlığıdır ve tamamen pratik hayatı ilgilendiren normlar cümlesindendir. Kelimenin "i'tiyad"la aynı kökten gelmesi bunu gösterir.

Doğrudan İslâm'ın somut hükümlerinden neş'et etmeyen geleneğin birtakım örf unsurlarının, âdet şekillerinin kabulü, Peygamber Efendimizdenden sonra da devam etti. Söz gelimi Hz. Ömer, fetihlerden sonra genişleyen toprakların dökümünü, vergi ve dağılımını tesbit edebilmek için İran'lıların gümrük defterinde izlenen usulü takip etmekte bir sakınca görmemiştir.

Sonraki büyük hukukçular da kendi yörelerinin örfüne büyük bir önem verdiler, içtihad yaparken bölgesel örf ve teamülleri gözönünde bulundurdular. İmam Şâfiî, Irak'ı bırakıp Mısır'a gittiğinde Iraklıların örfünden ayrı olan Mısır'lıların örfüne göre görüşlerini değiştirme lüzumunu hissetti. Tıpkı illetler gibi örf ve âdetler de hükümlerin ortaya çıkmasında veya değişmesinde etkileyici özelliklere sahiptirler. Nitekim örfün ve âdetin değişmesiyle hüküm değişebileceği hususu kabul gören bir görüştür. İmam Karafî şöyle der: "Âdetlere dayanan hükümler, âdetlerle birlikte değişir; onların yürürlükten kalkmasıyla onlar da yürürlükten kalkar."

Hadis kaynakları bir anlamda Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in gözetimindeki tatbikatın "Nebevî Örf" olarak sonraki nesillere aktarılması ve söz konusu örfün peygamber sonrası bütün Müslüman topluluklara örnek olması endişesiyle oluşmuştur. Buhârî'de çok yerinde ifade edildiği gibi Medine, Nebevi Örf anlamında "Hicretin ve Sünnet'in yurdu."[25] olarak tarif edilmiştir. Elbette bundan, İslâm'ın tebliğ edildiği Arap toplumunun kendine özgü davranış kalıplarını biçimsel özellikleriyle başka topluluklar için geçerli bir referans şeklinde almamız gerektiği sonucu çıkmaz. Aksine Sünnet, bir topluma özgü norm ve davranış şekillerini kendi formu içinde teyid eden bir kaynak olması hasebiyle, artık kendisi bir örf

[25] Buhârî, *Menakibu'l-Ensar*, 46, *İ'tisam*, 16.

veya daha geniş anlamda gelenek olur. Şu halde eğer Müslüman ümmetin genel-geçer bir geleneğinden bahsedilecekse bu ümmetin hayatında sürmekte olan Sünnet'tir. Sünnet'i kadim Arapların yöresel teamüllerine, kendilerine özgü tutum ve davranış şekillerine indirgediğimizde, bu, Sünnet üzerinden bütün dünyayı Araplaştırma gibi tuhaf bir şeye teşebbüs etmek olur. Ancak Araplara özgü bir form eğer Sünnet'in teyid edip tatbikatta hükme bağladığı bir nitelikte ise bu Sünnet'in testinden geçmiş olması dolayısıyla evrensel bir hüküm halini alır. Örf'ün, aynı zamanda "genel" ve "özel" olarak ikiye ayrılması bunu göstermektedir. "Özel örf", bir yörenin özel ve nesnel şartlarıyla, somut dünyasıyla sınırlıdır ve sadece o yöre için geçerlidir. Bu anlamda Sünnet, yer yer Medine'nin özel örfü sayıldığı gibi bütün Müslümanların genel "örf"ü de sayılır. Sünnet'le ilgili olarak hangi tatbikatın özel veya genel olduğu hususu artık bizim ilgi sahamızın dışında bir konudur.

Medine'nin Peygamber gözetimindeki İslâmî örfünü en iyi tesbit eden Hadis kaynağı Muvatta'dır. Bu değerli hadis çalışması, Malik b. Enes'in (H.93/179) kırk yıl süren uzun ve yorucu çalışmasının bir ürünüdür. İmam Mâlik, bu eserini topladığı yüzbin hadisin içinden seçip meydana getirdi ve Medine'li yetmiş fakihe sunup onların da onayını aldı. Rivayete göre, bu fakihlerin tümü, "Peygamber Medine'sindeki hayat budur" demişlerdir. İmam Mâlik, Medine ehlinin ameline mütevatir hadis derecesinde itibar ederdi.

***

Olumluya dönüştürülebilir nitelikteki unsurların da "kabul ilkesi" içinde yer aldığına değinmiştik. Şimdi bunu aşağıdaki âyetle örneklendirelim:

"(Hacc) İbâdetlerinizi bitirdiğinizde (cahiliye döneminde) atalarınızı andığınız gibi, hatta ondan da kuvvetli bir anma ile Allah'ı anın." (Bakara, 2/200)

Bu, yeni bir kültür unsurunu yani Allah'ı anmayı, eski ve geleneksel bir kültür unsurundan yararlanarak pekiştirmektir. Bu hususun özellikle Hacc ibâdeti dolayısıyla söz konusu edilmesi dikkat çekicidir; çünkü müşriklerin Kâbe'yi tavaftan sonra put ve geçmişle ilgili duyguları daha çok

kabarır, bunun bir belirtisi olarak atalarını büyük bir coşkuyla anmaya başlarlardı.

2. Tasfiye (veya red) ilkesi: Bu ilke, tümüyle uzlaşmazlığa ve tasfiyeye dayanır; hedefi, özü itibariyle şirk ve Tevhid dışı olan bütün geleneksel unsurları ve bu unsurların pekiştirdiği davranış kalıplarını hem zihinden hem hayatın pratiğinden söküp atmaktır. Geleneksel yapının tahribini izleyen aşamada bir bakıma artık enkaza dönüşmüş bütün karşıt, müşrik ve bozuk unsurları, ögeleri ve kalıpları tasfiye etmek gerekir.

Bu unsur, öge ve kalıplara iyice bakıldığında bunların hukuk sistemini, toplumsal yaşama tarzını, ruhsal düzeni, ekonomik sistemi ve ahlâkî hayatı temelden yönlendirdikleri anlaşılır. Ancak bunlar, örf, âdet, töre, görenek, atalardan aktarılan miras, etnik kimlik, hukukî teamül vb. geleneksel normlara bürünmüşlerdir. Söz gelimi, putlar için insan kurban etmek, kız çocuklarını diri diri gömmek, kızkardeşlerle evlilik; kumar; faiz; eşcinsellik; savaş esirlerini diri diri yakmak, kadınlarının karınlarını yarmak; kabile taassubunu pekiştiren kahramanlık duyguları, savaş kışkırtıcılığı; işkence; kadını miras olarak bir başkasına devretmek; şehir merkezlerinde organize fuhuş, namus satıcılığı; iyi cins döl almak için erkeğin karısını bir başkasıyla yatırması; öldürülenlerin kafatasıyla şarap içmek; kan davaları vb.. Bütün bu unsurlar, ögeler ve kalıplar, ayıklama yönteminin birinci ilkesi gereği kesin olarak ve tartışmasız reddedilir. Çünkü bunlar açıkça görüldüğü gibi Allah'a, hayatın kutsal anlamına ve insanın varoluş amacına karşı işlenen suçlardır. Bu tasfiye ameliyesinin hemen arkasından, başka unsur, öge ve yaşama biçimlerinin ikamesine geçilir. Söz gelimi putlara tapma yerine bundan böyle sadece Allah'a tapılacaktır ve bunun en somut belirtisi namazı ikame etmektir. Putlara tapınmayı bırakıp da namaz kılmamak bir paradokstur; çünkü "*Namaz çirkinliklerden ve kötülüklerden sakındırır.*" (Ankebut 29/45) Nitekim Peygamber'e namaz yükümlülüğünü kaldırdığı takdirde Müslüman olacağını teklif eden bir kabileye Peygamber'in kesin cevabı "hayır" olmuştur. Putlara bundan sonra insan kurban edilmeyecektir; ama Allah'a bir hayvan kurban etme geleneği sürecektir. Dolayısıyla, tapınma ve kurban bir gelenek olarak kalıyor, ama özü, muhtevası ve biçimi değiştiriliyor. Kurban ibâdetinde vasıflarına uygun bir hayvanı kurban

kesmek İbrahim aleyhisselam'ın ihya edilen bir geleneği, ancak kurban ile elde edilmek istenen amaç, yani Allah'a yakınlaşma (takarrub) din'e ait bir ibâdeti ifade eder; seremoni gelenek, maksad din'dir. Kurban geleneğinin ihya edilmesiyle zihnî faaliyet ve bilinç, insana iade edilmiş, yıkıcı ve aşağılatıcı unsurlar ortadan kaldırılmıştır.

Kur'ân nasıl insan diline semantik bir müdahalede bulunarak dili ve zihni değiştiriyorsa, bu yolla geleneğe müdahale ederek insanı ve cemaatin hayatını da bir bütün olarak değiştiriyor, yeniliyor. Artık bu canlı ve diri süreçte insan yeni bir kimlik, yeni bir kişilik kazanmıştır. Cahiliyede olan ise cahiliyede kalmıştır:

Peygamber'e bir adam gelir ve şöyle der: "Ey Allah'ın Resûlü, biz cahiliye döneminde yaşamış insanlarız; putlara tapar, kız çocuklarımızı diri diri gömerdik. Benim bir kızım vardı; onu çağırdığım zaman yanıma sevinerek koşardı. Bir gün yine onu çağırdım, koşarak geldi ve arkama düştü. Onu evimize uzak olmayan bir kuyuya götürdüm ve elinden tutup kuyuya attım. Onun bana son sözü şu bağrışmalarıydı: 'Babacığım, babacığım...' dedi. Allah'ın Resûlü, üzüntüsünden ağlamaya başladı. Orada oturanlardan biri: 'Be adam, Resûlullah'ı hüzün içinde bıraktın' deyince Allah'ın Resûlü: 'Anlattıklarını tekrar et' dedi. Adam tekrarlayınca, Peygamberimiz yine ağladı, öyleki, gözlerinden akan yaşlar sakalını ıslattı. Gözlerinin yaşlarını sildikten sonra adama: 'Şüphesiz Allah, cahiliye gereği olarak yaptıklarınızı yeniden işlemedikçe, orada bırakır, İslâm devrine geçirmez' dedi."

Evet, cahiliyenin ürünü olan geleneksel tutum ve suçlar, cahiliyede kalmıştır; İslâm'a geçtikten sonra bir daha tekrarlanamaz.

3. Muhalefet (veya karşıtlık) ilkesi: Geleneksel yapıyı geleneğe ve geleneği onu vareden değere irca ederek beşerî hayatın sürmesini sağlamanın bu ilkeyle yakın bir ilgisi var. Bu ilke, daha çok konulması tasarlanan bir unsurun, tam karşıtındaki unsura göre İslâmî konumunu tespit etmeye dayanır. Belli bir süreç içinde bu olabilirken, –ilk dönemde kıblenin Kudüs'teki Mescid-i Aksa'dan Mekke'deki Kâbe'ye çevrilmesi gibi– bazan daha başlangıç aşamasında karşıtına göre kendini belirleyebilir. Haftada bir kılınan cuma namazı ve insanları günün beş vaktinde namaza çağırmak

üzere ezan okunmaya karar verilmesi buna örnek gösterilebilir. Bilindiği gibi daha Peygamber, Medine'ye vasıl olmadan, Esad b. Zurare, yahudilerin cumartesi, hıristiyanların pazar günü bayram yaptıklarını, toplu halde ibâdethanelerine gittiklerini Peygamber'e arzetmiş ve kendilerinin ne yapmaları gerektiğini sormuştu. Bu olaydan sonra ilk defa cuma namazı kılınmaya başlandı. Ashab, Peygamber Efendimiz'e bir yandan ne yapmaları gerektiğini soruyorken, öte yandan yahudi ve hıristiyanlara benzemek istemediklerini de söylüyorlardı. İşte Müslüman cemaatin siyasî vb. sorunlarının ele alındığı, genel bir müşaverenin yapıldığı haftalık namaz ve hutbe için cuma'nın gün olarak seçilmesi, yahudi ve hıristiyan dinî geleneğinin esaslı bir unsuruna yeni bir unsurla cevap vermedir. Ezan'ın tesbiti olayında da benzer bir durumu müşahede etmek mümkündür. Namaza çağırma şekli konusunda birçok düşünce öne sürülmüştü. Kimi çan çalınmasını, kimi ateş yakılmasını önermekteydi. Her ikisi de kabul görmedi; çünkü çan hıristiyanları, ateş yakma mecusileri taklid etmek olacaktı. Sonunda insan sesiyle namaza çağırmaya karar verildi ve ilk ezanı o yaralayıcı sesiyle Habeşli siyah Bilal okudu. İlk ezanı tabiî ki Bilal okuyacaktı; çünkü ezan aynı zamanda özgürlük çağrısıydı ve bu çağrının anlamını hiç kimse cahiliye döneminde derisinin renginden dolayı horlanan siyahî Bilal'den daha iyi bilemezdi.

Sakal ve bıyık şeklinin tesbiti de bu ilkenin kapsamına girmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in bu konuda kullandığı rivayet edilen ifade oldukça açıktır: "Müşriklere muhalefet etmek için sakalınızı uzatınız, bıyığınızı kısaltınız." Buradaki "muhalefet" sözü tam "karşıtlığı" ifade edebilir. Ne var ki, her zaman tam muhalefet ve karşıtlık ilkesinden hareket edilemez. Ancak her durumda karşıt unsurların hesaba katılmasına dikkat edilir.

4. Ayıklama (veya bölme) ilkesi: Son olarak bir başka ilkeden söz etmek mümkündür. Bu ilke, somut anlamda varolup kabul gören bir davranış kalıbını "bölme"ye dayanır. Bölünmeyi gerektiren böyle bir davranış kalıbında olumlu ve olumsuz unsurlar bir arada bulunmaktadır. Cahiliye Arapları arasında çokça yaygın olan, dışarıdan gelen misafire olağanüstü bir ilgi ve ikramda bulunulması, ancak evden çıkıp gidince soyulması ve hatta bu uğurda öldürülmesi geleneği buna örnek gösterilebilir. Bu tür-

den davranış örneklerinde "ma'ruf" ve "münker" birarada bulunmaktadır; misafiri ağırlamak (ma'ruf), evden çıkıp gidince onu soymak (münker) birbiriyle zıt iki unsurdur; ama cahiliye Araplarının hayatında bu paradoks herhangi bir ahlâkî rahatsızlığa yol açmadan sürebilmektedir. İslâm, bu paradoksa bir son verdi; birincisini bıraktı ve teşvik etti, ikincisini ise aksine şiddetle eleştirdi ve kesin olarak yasakladı. Yine müşrikler Allah'ın Evi Kâbe'yi çıplak vaziyette ve el çırpıp ıslık çalarak tavaf ederlerdi. İslâm, müşriklerin tavaf şekillerini ikiye bölerek, tavafı devam ettirdi, ama çıplaklık, el çırpma ve ıslık çalmayı yasakladı.

Sonuçta şu anlaşılıyor ki İslâm, beşerî hayatı tanzim etmek istediği herhangi bir sosyal çevrede neşvünema bulmuş tarihsel mirası, sosyal alışkanlıkları, geleneksel örf ve âdetleri, topluluklar tarafından genel kabul görmüş birtakım ahlâkî ve hukukî normları tümüyle reddedip kökten değiştirmez; ancak kendine özgü bir yöntemle bunları ıslah eder; devam etme kabiliyetine sahip unsurları koruyup devam ettirir, sosyal hayatın dinamizmini kesen, kendi meşru anlam ve amacından sapan unsurları ayıklayarak atar. Bu tutumun nedeni, beşerî hayatın tarihsel köklerine yabancılaşmamak, gelenek aracılığıyla nesilden nesile devredilen hikmet ve ma'ruf'un mirasını zenginleştirerek sürdürmek ve böylelikle tarihin amacı olan Birlik ilkesine süreklilik sağlamak şeklinde ifade edilebilir.

Son olarak şu hususun altını çizmekte fayda var: İslâm, Tevhid inancının esaslarını, bir başka deyişle kendisini bir gelenek yapmak, bir örf ve âdete ya da kültürel bir mirasa dönüştürmek istemez. İslâm bu anlamda bir gelenek, örf ve âdet ya da bir kültür ve medeniyet değil; geleneğin, örf ve âdetin, her türlü norm ve davranış kalıbının, medeniyetin referansı, meşru gerekçesidir. Sosyal hayat, İslâmî hükümlerin çizdiği geniş bir evrende sürekli değişim halinde olur; bu evrende zamandan zamana, toplumdan topluma gelenekler, örfler, âdetler farklılıklar gösterirler. Bunlar İslâm'ın geneldeki hükümleriyle uyuşma içinde oldukları sürece yararlıdırlar, beşerî hayata muhtaç olduğu dinamizmi katarlar. Nihayetinde bu zengin farklılıklar, ümmet hayatının çokluk içinde birlik ilkesine göre tecellî etmesini sağlar. Eğer ümmetin tutum ve davranışlarında, düşünce ve duyuşunda İslâmî hükümler yön verici mahiyette ise, Allah'ın iradesi

tecellî ediyor demektir. Tarih kendi akışının tabiatına yabancılaşmadan ümmetin Allah'a doğru bir yürüyüşü olduğuna göre, ne tecellîde tekrar ne hayatta donma ve taşlaşma olur.

Müslümanlar, Tarihleri ve Gelenekleri

İçinde yaşadığımız dünyada Müslümanların gelenek ile modernlik arasında sıkışıp kaldıklarını, bu her iki farklı durumdan birini seçme konusunda tam bir zihinsel kargaşa hali yaşadıklarını biliyoruz. 19. yüzyılın yarısından itibaren devletin emredici gücü ve taşıyıcı araçlarıyla Müslüman dünya zoraki bir batılılaşma macerasına mecbur edildi. Tarih içinde geliştirdiği siyasî, sosyal, iktisadî, idari ve hukukî bütün kurumları merkezin emredici politikalarıyla tahrip edildi; bir bakıma Müslümanlar bir galaksiden bir başka galaksiye taşındı.

Gelinen noktada batılılaşmanın hiç değilse II. Mahmut ve sonrasında izlenen politikalar bağlamında beklenen sonucu veremediğini söyleyebiliriz. Merkezi ve emredici modernleşme projeleri dünyanın her yanında olduğu gibi Türkiye'de de büyük sosyal çalkantılara, kimlik krizine, sıcak çatışmalara sebebiyet vermektedirler.

1989'da vuku bulan global değişimlerden sonra, insanlar modernliğin felsefî temel varsayımlarına, proje olarak dünyaya vermek istediği şekle biraz daha kuşku ile bakmaya başladılar. Bir başka açıdan, Batı'nın kalbinde de modernliği mümkün kılan Aydınlanmayla ilişkili kuşkular artmış bulunmaktadır. Ne var ki Batı, dünyanın geri kalan bölümünü de peşinden sürükleyerek yaşadığı tecrübe konusundaki geniş ölçekli rezervleri içselleştirmiş değildir; hatta yaptıklarının doğruluğundan her zamankinden daha çok eminmiş gibi davranmakta ve modern projenin evrensel ölçeklerde kabul edilmesi için türlü yollara başvurmaya devam etmektedir. Bunun hakiki sebebi, kalbinde kendisiyle ilgili ciddi bir kuşku taşımaması değil; bir yandan nasıl farklı ve sahici bir tutum takınması konusunda kendisinin de bir zihn-i müşevveş durumunda olması, diğer yandan bugünkü refah ve gücünü modernleşme projesine endekslemiş bulunmasıdır.

Batı açısından durum şifasız bir hastalık görünümündedir. Çünkü Aydınlanma, sekülerleştirdiği dinî ve manevî değerleri geliştirdiği modern

formlarla tüketmiş bulunmaktadır. Batı için geriye dönüş gerçekten zordur. Bir kere bir yola girmiştir ve geri dönmeyi istese de kolayca beceremez. Geri dönmeyi göze alsa bile, geride bulacağı şey, kendi Ortaçağı olacaktır. Bu da muharref bir dinin zaten modernlik adı altında insanların "aydınlanma" umuduyla kendisinden kaçtıkları dünyadır. İnsan alışkanlıklarına, yaşadığı somut ve acılı tecrübelere bağlı bir varlıktır. Belki insanların ezici çoğunluğu her zamankinden çok modern durumun ruhlarına hükmeden şeytanın yolaçtığı bir trajedi olduğunu kabul etmeye hazır kritik bir süreçten geçiyorlar; ama Ortaçağın din dünyasına geri dönmeye hazır oldukları son derece şüpheli.

Kaldı ki bizim kavramsal çerçevemize göre, yaşanmış hayatlara geri dönüş imkânı olmadığı gibi, yaşanmış bir geleneğe de dönülemez. Zira gelenek onu vareden değerlerin çeşitli form ve yapılara bürünerek tezahür etmesi, değerlerin hayat içinde üretilip sürdürülmesidir. Eğer dönülecek bir şey varsa, bu gelenek değil, değerler manzumesidir. Batı'nın geleneksel yapılarını inşa eden değerler bütünü, onlara referans teşkil eden Grek felsefesi, Roma kültürü, barbar kavimlerin pagan mirası ve kısmen Yahudilik ile baskın olarak Avrupa'nın kendine göre değişik bir yoruma tabi tuttuğu Hıristiyanlık dinî –bir başka ifade ile Batı Hıristiyanlığı– ve Aydınlanma felsefesidir. Bunların tümü modern dünyayı inşa eden değerler bütünü olduklarına göre, tarihsel misyonlarını tamamlamış sayılırlar. Bugün yeni bir gündür ve yepyeni bir durumla karşı karşıyayız.

Bir başka nokta, modernliğin kendisi vücud bulduğu dünyanın yerleşik geleneğinden tümüyle bir kopuş addedilemez; aksine o geleneği vareden değerlerin sekülerleştirilerek yeni form ve yapılar içinde üretilmesi, başkalaşıma uğraması; ama her halükârda bir geleneğin sürmesidir.

İslâm dünyası açısından ise durum bambaşka bir vaziyet arzetmektedir. Çünkü eğer, seküler bir sitenin kapalı zindanında Allah'a ve dine rağmen yaşamanın mümkün olmadığı bittecrübe anlaşılmışsa, Müslümanların referans alacakları din ile Hıristiyanlık arasında mahiyet farkı var. Müslümanlık tahrif olmamış bir Kitaba, dünyanın nasıl kurulması gerektiğini izah eden ve gösteren münzel bir şeriata sahiptir. Bu Kitap ve onun hayat verici dininin tarihte kötü sonuçlar verdiğini kimse söyleyemez.

Araplar, Farslar, Türkler ve diğer Müslüman kavimler, Müslüman olmadan önce ister ahlâkî ve felsefî ister maddî ve sosyal yapıları bakımından, kayda değer hasletlere sahip değildiler. İslâm'la şeref bulduktan sonra tarihin kurucu özneleri oldular; Emevî-Abbasî, Endülüs, Safevî, Hind-Moğol ve Selçuklu-Osmanlı gibi büyük imparatorluklar, her biri kendi semasında bir yıldız hükmünde medeniyetler kurdular. Batı'nın zihinsel algısında din, ruhban sınıfının haksız baskısı ve mezhep savaşlarında insanların birbirlerinin kanını akıtmaları ise; Müslümanlar için özgürlük, adalet ve kardeşlik ruhudur; yine Batı için Ortaçağ hatırlanması bile insanın içini karartan kötü bir hatıra ise, Müslümanlar için şan ve şereftir.

Müslümanların onları tarihin aktif özneleri kılan dinleriyle bir alıp verdemediklerinin olmaması gerekir. Aynı şey, yaşanmış hayatların birer uygun formu durumunda olan gelenekleri için de söz konusudur. Çünkü İslâm, kendisine mensup olan bütün kavimlere erdem, ahlâkî üstünlük, bilgi, güç ve insanca yaşamanın mümkün yollarnı göstermiştir. Eğer bu din sadece Araplara veya başka bir kavme tarihsel avantajlar sağlamakla yetinip diğer Müslüman kavimleri bulundukları noktada tutsaydı, bugünkü durumumuzu İslâmiyet'in kendisine bağlayabilirdik. Ancak Müslüman olan her kavim bu rahmet pınarından vüs'ati oranında içti, şifa ve hayat buldu. Yine bütün Müslüman kavimler eşzamanlı olarak acınacak duruma düştü; bağımsızlıklarını kaybetti, yoksullaştı, dünya hiyerarşisindeki konumlarını başkalarına kaptırıp hızlı bir düşüşe uğradı.

Müslümanların dinleriyle bir alıp veremedikleri yoksa bile, besbelli tarihleriyle ve gelenekleriyle başları dertte. Tarihî yaşayan ve geleneği mümkün kılan insanlar olduğuna göre, sorunu Müslüman insanın kendisinde, kısaca İslâm ümmetinin tarih içinde değişen tutum ve davranışlarında aramak gerekir. Şüphesiz Allah kalpleri değiştirir ve değişen kalplerden sudur eden taleplere göre hükmünü verir. Bu ilâhî sünnet, Müslümanların niçin hiyerarşideki üstün konumlarını kaybettiklerini açıklamak için bize ışık tutabilir.

Bugünkü acınacak durumu veri alan çok sayıda İslâmcı -ve bilhassa Selefî- yazar, doğrudan tarihî mirası ve bu mirasın ardarda süren geleneğini sorumlu tutmak suretiyle uygun bir çıkış yolu tespit ettiklerini

düşünmektedirler. Söz konusu İslâmcılar'ın İslâm tarihinde teşekkül eden görkemli İslâm medeniyetlerine herhangi bir itiraz yöneltmemeleri şaşırtıcı bir paradokstur. Hatta bugün için düşledikleri Müslüman dünya onlara tarihin görkemini iade edecek dünyadan farksızdır. Peki, bu durumda eğer her büyük İslâm medeniyetinin teşekkülü safhasında Müslümanlar, modern(ist) İslâmcılar'ın yapmayı tasarladığı gibi her türden geleneksel yapıyı yıkıp düz, temizlenmiş bir arazi üzerinde yepyeni ve orijinal medeniyetler kurmayıp da geleneksel mirası üretmiş, geleneği vareden değerleri yeni form ve yapılarla sürdürmüşlerse, bizim bugün bütün tarihsel ve geleneksel mirası kökten kazıyıp yepyeni ve orijinal bir İslâm medeniyeti kurabileceğimizin mantıki temeli nedir?

Tarih zamanda yaşanmış hayatlardır. Geçmiş zaman geri gelmez, yaşanmış hayat tekrar edilmez. Her insan teki kendi hayatından, her nesil kendi zamanından sorumludur. Eğer ümmetin tarihteki varoluşu onun Allah'a doğru yürüyüşünün doğru ve meşru bir istikamette sürmesi ise, geçmiş, bugün ve gelecek arasında hükmünü icra eden yasalar var demektir. Tarihte ilerleme veya gerileme yok, yücelme veya tereddîye düşme var. İzlenmesi gereken istikametin değişmesi durumuna göre ya yükseliş olur ya da tereddî. Sırât-ı müstakîm üzere oldukça İslâm ümmeti tarihin kurucu öznesi oldu, bundan saptığı zamanlarda da hayatında tereddi başladı, sonunda esfel-i safilîne düştü.

Bu düşüşten İslâmiyet'i sorumlu tutamayacağımız gibi, tarihi ve geleneği de sorumlu tutamayız. Sorumlu aranacaksa bu, Müslüman insanın kendisidir. Şu halde mesele, bizim varlığı, dünyayı, hayatı ve tarihi nasıl kavradığımızla ilgili bir meseledir.

Tarihi yüceltme ve gelenekçilik gibi zihinsel sapkınlıkları bir kenara bırakacak olursak, Aktüel İslâm'ın kendi sahih ve sahici kaynaklarına uygun bir şekilde yürüyüşünü devam ettirebilmesi için Tarihsel İslâm ve Geleneksel İslâm'la barışması lazım. Bu, ne tarihe geri dönüş ne gelenekçiliğin boğucu baskısına boyun eğmektir; aksine İslâm'ın tarihteki sürekliliğini teyid etmek ve geleceği aşağıdan yukarıya doğru kurmanın, varoluşun ve insan tarihinin nihai amacı olduğunun bilincine varmaktır. Bu çabada Kur'ân ve Sünnet'in tuttuğu ışıktan daha aydınlatıcı bir kaynak yoktur.